SALVADOR GINER

SOCIOLOGÍA DEL MAL




CATARATA

SALVADOR GINER

CATEDRÁTICO EMÉRITO DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA. HA DEDICADO MUCHA ATENCIÓN A LOS ESTUDIOS MACROSOCIOLÓGICOS DE LAS SOCIEDADES DE LA EUROPA MERIDIONAL, Y EN ESPECIAL A ESPAÑA, AL TIEMPO QUE HA CULTIVADO LA HISTORIA DE DE LA FILOSOFÍA SOCIAL Y DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA, EN CUYOS CAMPOS HA COMPUESTO OBRAS DE REFERENCIA COMO SU *HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL* (1ª ED. 1967) O *TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA* (1ª ED. 2001). SON CONOCIDOS SUS DIVERSOS TRABAJOS EN LOS QUE HA CONSIDERADO LA SOCIOLOGÍA COMO EXPRESIÓN DE LA TEORÍA MORAL, ASÍ COMO OBRAS TAN FUNDAMENTALES COMO SU *ORIGEN DE LA MORAL* (2012).

Salvador Giner

Sociología del mal



ESTA OBRA HA RECIBIDO UNA AYUDA A LA EDICIÓN
DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE



GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE SECRETARÍA DE ESTADO DE CULTURA

DISEÑO DE CUBIERTA: PABLO NANCLARES

FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

SOCIOLOGÍA DEL MAL

ISBN: 978-84-9097-020-1
DEPÓSITO LEGAL: M-12.956-2015
IBIC: JHB

A LOS SOCIÓLOGOS PERSEGUIDOS Y REPRESALIADOS POR RAZÓN DE SU OFICIO.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Mi hijo Ricard Giner i Sariola ha contribuido mucho más de lo que él mismo supone a la elaboración de este escrito, con sugerencias, enmiendas y datos esenciales. También he tenido en cuenta las opiniones de mis amigos Victoria Camps, Fortunato Frías, José Luís García, Josep Monserrat, Manuel Pérez Yruela y José Enrique Rodríguez Ibáñez, que han leído y comentado diversas partes del texto, y en varios casos sugerido enmiendas o mejoras que a ellos se deben.

Quisiera también agradecer encarecidamente a Lilí González de la Fe, Teresa Montagut y Manuel Pérez Yruela su rigurosa lectura crítica del texto original sobre el que se basa el ensayo "Civilización", así como sus sugerencias, en su mayor parte incorporadas a él.

PRESENTACIÓN

El presente libro reúne un conjunto de escritos muy emparentados entre sí, algunos de cuyos argumentos han sido presentados o publicados. No es en modo alguno una colección de escritos ya publicados ni livianamente retocados. Elabora, eso sí, ideas y argumentos que he ido madurando durante los últimos años. Y añade otras nuevas.

El ensayo "Sociodicea", drásticamente abreviado, apareció en la revista *Claves de Razón Práctica*, núm. 227, marzo-abril 2013, pp.82-91. Agradezco a Fernado Savater y a Nuria Claver su publicación.

Algunas de las ideas expuestas en "La divinización de la sociedad" aparecieron en la *Revista Internacional de Sociología*, vol. 70, septiembre-diciembre 2012, núm. 3, pp. 693-696, para conmemorar los cien años de la publicación de *Las Formas elementales de la vida religiosa*, de Émile Durkheim.

"*Societas* spinoziana" era hasta ahora inédito.

"Civilización" contiene materiales que usé en la alocución inaugural del Congreso Español de Sociología, en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, en

septiembre de 2007. El discurso fue publicado en la *Revista Española de Sociología*, núm. 9, 2008, pp. 14-44.

El capítulo dedicado a la "Apostasía de la razón" tiene su origen en la conferencia inaugural con que abrí el IX Simposio Internacional sobre Docentes Universitarios, en Roma, junio de 2012, bajo los auspicios de la Iglesia Católica, con el título en inglés de "The Apostasy of Reason". Agradezco a las autoridades vaticanas que pusieran aquella responsabilidad en manos tan heterodoxas como las mías. Y sobre todo, a mi amigo el profesor Roberto Cipriani, de la Universidad de Roma, por contar conmigo para ello.

En algunos otros trabajos míos, no incluidos en este libro, he analizado ciertos aspectos interesantes del mal y la maldad, sobre todo en *El Origen de la Moral* (Península, 2012), donde presté atención a teorías de la malignidad —como por ejemplo, las de mi maestra, la sabia Hannah Arendt— que son esenciales para entender mejor nuestro mundo.

PROEMIO

Este libro indaga la faz dañina de la sociedad humana: la que resulta del daño intencional, que suele ser tenido por necesario por quienes lo ejercen o legitiman. Explora, ante todo, cómo lo conciben y viven gentes relativamente secularizadas, como son muchas de las contemporáneas. Al así hacer, *Sociología del mal* evalúa y sopesa algunos ámbitos del universo en el que surge ese daño, y algunas de las fuerzas que lo producen, sin olvidar aquellas que lo aminoran o subyugan. Considera "aquello que sabemos a ciencia cierta que impide que poseamos lo que es bueno", según definió Spinoza el mal. A lo que añadió que "si la mente humana poseyera solo ideas y creencias adecuadas, no tendría noción alguna del mal". Esta idea spinoziana de que el mal proviene del error en el conocer, desear, amar o sentir, o a la falta de conocimiento cabal, inspira lo que sigue.

Los ensayos que componen este libro son solo sondeos o exploraciones muy circunscritas de lo que tal vez podría constituir una sociología del mal. Un "tratado general del mal" se me antoja tarea imposible. En cambio,

nada impide (más bien al contrario) tener en cuenta que existe el mal, y que con cierto esfuerzo logremos explicarnos algo de cómo actúa y qué significa para los que lo sufren.

El mundo no está nítidamente dividido entre el campo de los buenos —los racionales, los pacíficos, los caritativos y los democráticos, por un lado— y los malos —los fanáticos, los primitivos, los retrógrados, los corruptos— por otro. Perezosamente, las gentes se han sentido tentadas por la sencillez de esa dicotomía. Ello permitía, por ejemplo, confinar el mal, o mejor dicho, la malignidad, a las clases dominantes o a las oligarquías o a un partido en el poder. Con criminal ingenuidad algunos movimientos —llamados, cómo no, de liberación— creyeron que acabando con tales clases se acabaría con el mal (muerto el can, se acabó la rabia). En pleno siglo XXI hay movimientos políticos en contra de las clases atrincheradas tras su privilegio que responden a esas convicciones de decencia y progreso. Clases que forman una casta o una coalición reaccionaria. Sus elementos más inteligentes, en el marco de las democracias liberales, saben ceder y conceder, si es menester. La cauta administración de su compasiva caridad las afianza en el dominio.

Las reflexiones y observaciones que contienen las páginas que siguen no se ciñen solamente a esas cuestiones. Esperan ir algo más allá. Aunque las raíces de lo que defiendo se hundan en el terreno fértil del humanismo racionalista, por llamarle de algún modo, su afán es zafarse de cualquier maniqueísmo, como el que hay tras la atribución de la bondad a los unos —una clase, casta, movimiento social, feligresía, oligarquía— y la maldad a los subordinados o a los demás. Tampoco me interesa ninguna versión del fundamentalismo racionalista, precisamente, a causa de mi afinidad electiva con el secularismo, el republicanismo y la razón cívica. Es evidente que, aunque hay mal y malicia por todas

partes, ambas inclinaciones son más escasas entre los humillados y los ofendidos. A estos se les puede perdonar con mayor razón que a quienes gozan del poder, el privilegio y, no digamos, de un mayor acceso a los bienes escasos en todos los terrenos: la enseñanza, la propiedad privada, la educación superior, el capital social, además del económico, y la manipulación mediática.

Aunque el título del primer ensayo aquí recogido, "Sociodicea", sugiera la justificación del mal —al igual que teodicea significa la explicación y justificación filosófica y hasta teológica del mal— no es mi intención legitimarlo de esa guisa. Ni de ninguna otra. El mal, como tal, ha sido soslayado por la ciencia social, temerosa siempre de inmiscuirse en asuntos que le parecen racionalmente incomprensibles. Sin embargo, el análisis de la guerra, la llamada "lucha de clases", la criminalidad, la corrupción política, el terror político, el fanatismo religioso, la discriminación racial, la esclavitud, no han sido jamás eludidos por ella ni mucho menos por la sociología. Pero han solido ser revestidos de la necesaria asepsia para que nadie pueda acusarlas de moralización, aunque sea obvio que el estudio de la pobreza o de los desastres de una recesión económica o del hampa o de la tiranía responde a una preocupación ética esencial. También debería serlo que, en ocasiones, ese estudio, transformado en denuncia, cuesta muy caro a quienes lo cultivan.

Al ocuparme del mal intencionalmente causado he evitado cuidadosamente hipostasiar el concepto mismo (ya tuve la oportunidad de hacerlo, desde una perspectiva semejante, pero también muy distinta de la presente, en *El origen de la moral*, ensayo publicado en 2012). En aquel texto hay partes dedicadas al análisis del daño voluntario y al cultivo de la maldad.

No pienso que el mal exista en abstracto, ni siquiera platónicamente. Satán tampoco. Como tal, el mal no

existe. Hay, para empezar, solo males, pero tampoco estos se prestan al catálogo ni a la taxonomía. Además, con frecuencia los que son males para unos son bienes o ventajas para otros. Funciones y disfunciones en el lenguaje pretendidamente aséptico de la ciencia social. Reconocerlo no es necesariamente caer en la tentación del relativismo moral, como creo haber demostrado en diversos trabajos míos, por lo que me siento exento de hacerlo aquí.

Tras indagar la naturaleza de las sociodiceas —las justificaciones del mal que embargan nuestro comportamiento— mi esfuerzo sigue con dos estudios relativos a la muy frecuente visión y conceptualización de la sociedad como fenómeno trascendental. Naturalmente, las gentes que apelan a "la sociedad" constantemente para explicar o justificar lo que pasa, o lo que hacen, frente a peligros o amenazas, immediatos o lejanos, no suelen percatarse, por lo general, de esa dimensión. Es parte de su trascendencia, como veremos. El primero de esos estudios —que forma el capítulo II— gira en torno a la visión de "la sociedad" como ente supremo y de referencia, frecuentemente banal, constante y moral (se apoya en buena medida en un argumento de Émile Durkheim). En el capítulo III, exploro la idea misma de sociedad según aparece en el pensamiento de Spinoza, como momento crucial en la historia de la filosofía social occidental (el influjo spinoziano en la teoría sociológica contemporánea también se evoca allí). Los entendidos saben que aunque Spinoza posee un lugar notable en la historia de las ideas políticas republicanas, se le suele ignorar por lo que respecta al resto de su aportación a la teoría moderna de la sociedad humana. Viene siendo hora de enmendar ese fallo.

Sigue una indagación sobre las teorías generales actuales de la civilización, que tan descollantes precedentes históricos tienen. Tras sufrir un eclipse, han vuelto a llamar la atención de algunos científicos sociales y

diversos pensadores. El largo eclipse se comprende, pues los viejos grandes esquemas y macroconcepciones de la historia humana han sufrido ataques muy bien fundados. O se han resquebrajado ellos solos. Las ideologías suelen hundirse o fundirse sin necesidad de que las ataquen sus enemigos. A veces acaece lo contrario: que los embates de sus críticos las refuerzan. Agudizan el ingenio de sus promotores y la capacidad de persuasión de sus profetas y seguidores. Hasta la más amable y permisiva de las civilizaciones cumple la tarea de sublimar y dominar el mal y regular la expresión de la maldad que sus criterios definen como tal. No debe soslayarse su consideración desde esa perspectiva.

Además de las muchas partes de esta *Sociología del mal* que aún no habían visto la luz, he ampliado, revisado o reescrito algunos escritos míos para componer este libro. Todos ellos exploran dimensiones cruciales de la cultura contemporánea, vistos desde la perspectiva de la teoría social y, dentro de ella, de la que me es propia, que es la de entender las cosas, por un lado, históricamente, y por el otro, como lugares de conflicto y, para los humanos, de tragedia.

No sé si hará falta decirlo, pero es mejor dejarlo escrito: tal vez haya alguien capaz de confeccionar un tratado general sobre el mal, desde el ángulo que sea: el de la filosofía, el de la psicología, el de la historia y hasta desde el de la sociología. Sí sé, sin embargo, que nada quedaría más lejos de mis capacidades ni menos ajeno a mis intenciones que componer obra semejante. Lo que sigue no son más que incursiones aisladas, circunscritas en sus pretensiones y austeras en sus conclusiones. El título, *Sociología del mal*, sin ser en absoluto grandioso, debería interpretarse con cautela. Este libro contiene solo algunas observaciones y constataciones sobre el inquietante asunto del daño intencional, amén de atenerse a un sola parte del mundo,

que por cierto ha llevado sus versiones más malignas —junto a las más benignas— por todas partes. Esa región sufre hoy, cual venganza de dioses inmisericordes, los zarpazos de un mal que sus gentes han infligido a los de las demás. No seré yo quien culpe a los europeos de sus conquistas, imperialismos, hegemonías, esclavizaciones, expolios, fanatismos, atropellos y demás males cuya retahíla todo el mundo (literalmente) conoce. Pero, tal y como está el panorama moral del mundo, rehúso unirme a los que se entregan a un público auto de fe por ser ciudadano de este rincón occidental, al que nuestra tierra pertenece. Y cómo.

Al final de estos ensayos, como colofón, presento algunas reflexiones sobre las actuales tendencias del pensamiento orientado al desprestigio de la racionalidad en la comprensión del mundo. No abrigo esperanzas de convencer a los aguerridos amigos del sueño de la razón, entre otras causas, porque no se encontrarán entre la exigua hueste de los lectores de este libro. A estos últimos, mi más cordial y cómplice abrazo.

S. G.

Sarrià, 2015

CAPÍTULO 1
SOCIODICEA

¿Quién tiene la culpa? ¿Quién causa un mal? La lengua castellana revela una conciencia difusa, y muy generalizada, de la culpa. Cuando lo que pasa no es bueno, la lengua asume que tiene algún responsable maligno. Hasta el extremo de que decimos que "los navíos no salieron de puerto, por culpa del mal tiempo", o que tampoco "despegaron los aviones" por la misma causa. Cuando sostenemos que "suben los precios más que los salarios, por culpa de los mercados" también respondemos a esa actitud, aunque algo menos, puesto que los especuladores del capital —que intervienen en los mercados— no son siempre anónimos (aunque sí distantes y solo visibles ceremonial y mediáticamente). En el lenguaje cotidiano la culpa solo tiene genuina carga moral cuando preguntamos "¿quién tiene la culpa de ese desafuero?", o bien decimos "iba ebrio al volante y fue él quien tuvo la culpa del atropello de aquella pobre niña".

Frente a estos usos lingüísticos, la atribución de un daño a una situación social dada es más enigmática de lo que se suele suponer. Por lo pronto, no siempre sabemos

quiénes lo concitan o si de veras hay responsables identificables de lo que sucede. Lo mismo acaece con la justificación del mal por parte de quienes lo ejercen, aunque lo sea menos para quienes lo sufren. Atribución y justificación son el haz y el envés de la sociodicea.

Mientras que toda teodicea presenta, de raíz, dificultades lógicas insolubles, la sociodicea, en cambio, escapa a algunos de los dilemas insuperables que caracterizan a la primera. Sin embargo, la inteligencia mundana del universo humano, por lo que respecta a la explicación racional y objetiva del mal socialmente engendrado, también encuentra escollos. Aunque son bastante menos intratables que los de la teodicea, dejan algunas cuestiones abiertas. Por ahora siguen sin encontrar una respuesta satisfactoria.

La teodicea es un proyecto imposible. Su propio triunfo entrañaba su fracaso[1]. Para quienes no comulgamos —literalmente— con los supuestos que obligan a planteársela, la teodicea posee solo el interés que genera la curiosidad intelectual. Así, no deja de llamar la atención que haya teólogos que se devaneen los sesos habiéndoselas con el más insuperable de los dilemas y la más atroz de las aporías que haya inventado la imaginación humana. O Dios es todo bondad, y sin embargo permite el mal, o no lo es, y entonces no es Dios. Para quienes no deseemos enzarzarnos en tan espinoso y bizantino asunto, resta siempre la cuestión lateral, y no menor, de saber por qué hay gentes que no solo no se arredran ante aporías como estas, sino que insisten en ponderarlas, estudiarlas y darles respuesta. La *Teodicea* de Leibniz no es una obra

1. Como ha observado Manlio Sgalambro en su *Diario teologico* (Einaudi, 1993) "la tarea de la teodicea se cumplió en el momento en que ella misma desapareció, no por haber fracasado, sino por haber triunfado de lleno. En último análisis, ello hizo desaparecer la noción misma de mal".

menor. Y el necesitarianismo de Spinoza, por su lado, tal vez podría conducir a conclusiones semejantes a partir de su naturalismo y su monismo. Aunque Leibniz tuviera que haber sufrido el oprobio para siempre por haber afirmado que este es el mejor de los mundos posibles, y ser así presa facilísima del sarcasmo voltairiano, tal vez tuviera más razón de la que se le otorga. En el siglo XXI, los físicos teóricos y otros sabios dedicados a la cosmología aún se plantean si este no será el único universo posible, aunque la hipótesis contraria —la de la pluralidad de universos— les parezca no menos atractiva. Por lo general, todo sea dicho, no aseveran que este sea el mejor posible, pero sí que, si no hubiera otro, estarían interpretando correctamente al gran matemático del siglo XVII. A saber si quien lo interpretó mal fue, a pesar de vitriólica lucidez, Voltaire, a través de su siempre conmovedor Doctor Pangloss.

I

Pensar es justificar. No solo juzgar[2]. En la contemplación de la sociedad humana entra el esfuerzo por explicar, justificando, las causas de lo que en ella acaece. Sobre todo cuando, como animales morales que somos, las condenamos. Explicamos desafueros y maldades alegando que su causante ha perdido el uso de razón o que es un sádico cuya enfermedad le hace cometer perversidades. Naturalmente, pueden darse situaciones en que domine lo absurdo y sea menester sumirnos en la más absoluta perplejidad. El mundo se hace entonces inexplicable y se suspende toda nuestra capacidad de justificación. Aunque no puedan ignorarse —y menos en nuestro tiempo— situaciones dominadas por el reino de lo absurdo, constatemos que la

2. *Denken ist Urteilen*, según la lapidaria expresión kantiana.

inclinación predominante es la de dar (y darnos) cuenta y razón de por qué las cosas son, en cada caso, como son. Para muchos, la fe religiosa suministra respuestas satisfactorias que explican aquello que es inexplicable mediante el uso de la razón o la indagación. Tal fe no resiste el escrutinio analítico, lógico o racional más elemental. Ello no le resta interés —antropológico, étnico, psicológico— mas este ya es otro asunto, ajeno al que mueve estas consideraciones.

Si a ese "dar cuenta y razón" le agregamos una dimensión moral, decimos que no solo explicamos, sino que justificamos. Es dimensión está presente aunque atribuyamos males y daños a fuerzas en apariencia impersonales. Así, el lenguaje corriente atribuye a menudo los males a un orden perverso del mundo social: el "capitalismo", las "finanzas", el "partido político único", el "fanatismo supersticioso de una religión" u otras entidades que fomentan toda suerte de codicias, insidias, deshonestidades, desafueros y crueldades. Tradicionalmente, solía atribuirse el mal a pueblos enteros, definidos como enemigos —tribus o naciones extranjeras, amenazas frecuentemente reales, a menudo invasoras de nuestro territorio o nuestras vidas y haciendas— y hasta a colectividades inocentes —como la hebrea, expulsada de Inglaterra en 1290, o más tarde, de España, en 1492, como si los judíos tuvieran la "culpa" de sus males, o aniquiladas ya en nuestro propio tiempo por una Alemania presa de la demencia nazi—, como si existieran culpas tribales, nacionales, impersonales y colectivas. O, por desplazamiento del odio desde los culpables a los inocentes, cuando no es posible vencer a los auténticos responsables de los daños.

Aunque el origen de tales comportamientos dañinos se atribuya a causas impersonales —el partido totalitario, la fe irracional en fuerzas sobrenaturales, la existencia del mal o del pecado compartido por razas, linajes, naciones o

comunidades de creyentes— las gentes suelen culpar a personas. Así, decimos que desencadena una guerra porque el agresor es un tirano fanático, una crisis económica porque hay desalmados financieros que así lo han deseado, o para ello conspirado (Pérez Hernáiz, 2011: 22-45); me abandona mi novia porque ha encontrado un mejor partido que yo, aunque sea menos apuesto, inteligente y simpático; fulano ha ganado una oposición a funcionario porque tenía padrinos o supo sobornar a los jueces; los aristócratas y la nobleza dominan aquel país remoto porque son más ricos, pero también más maliciosos al aferrarse a sus prebendas, o más capaces e inteligentes para dominar, diría memorablemnte un sociólogo clásico (Giner, 2004); los traficantes de armas prefieren sus beneficios a las vidas humanas que su nefasto negocio produce; a un partido político le importa más acopiar votos que obedecer a sus principios proclamados, aunque incluyan salvar el medio ambiente o dar asistencia médica a los necesitados (ni el uno ni los otros votan). Y así *ad infinitum*.

A este fenómeno lo llamamos "sociodicea". La justificación social del mal es la sociodicea. Posee un doble sentido. En el más amplio de los posibles, la sociodicea es también la justificación de la sociedad tal cual, es decir, la aceptación de que el mundo es así, y que este es su orden natural y posible: "siempre habrá pobres", como dijo San Juan en su Evangelio, o "siempre habrá hampa", "siempre, sinvergüenzas", "siempre, desigualdad injusta". Estas manifestaciones populares de la sociodicea no excluyen el reformismo ni son necesariamente cínicas ni fatalistas. (Han hallado un elocuente eco entre economistas, sociólogos y más de un filósofo[3]). Sin embargo,

3. Cf. la inevitabilidad y necesidad de un porcentaje de desempleados, o del paro limitado, en el capitalismo moderno, desde Marx a Keynes; la necesidad de otro porcentaje de delincuentes para el mantenimiento de la ley, en Durkheim, y así sucesivamente.

plantean cuestiones ciertamente vastas sobre el orden general de la sociedad y su posible mejora, que aquí soslayaré con cautela. En su segunda acepción, la más circunscrita, la sociodicea es la justificación de un mal determinado.

Las dos visiones de la sociodicea —la más inclusiva, que incorpora la sociedad entera con sus imperfecciones y calamidades, y la más restringida, que acepta la existencia de males específicos, posiblemente subsanables o extirpables— son muy distintas y entrañan filosofías morales, a la postre, incompatibles entre sí.

La sociodicea es la versión mundana de la teodicea. Una de las consecuencias más obvias del proceso histórico de secularización, y como mínimo de la verdadera separación entre la esfera terrena y la celestial (Marramao, 1994). Parte, sin embargo, de supuestos radicalmente distintos y opuestos a los de la teodicea. El abismo entre ambas se me antoja insalvable. Como he señalado más arriba, la teodicea es aquella parte de la teología dedicada a la explicación, presuntamente racional, del mal. Su objeto es, ante todo, explicar satisfactoriamente, con buenas razones, un universo moral contradictorio creado por Dios, en el que reina en calidad de Todopoderoso. Lo crucial en toda teodicea es explicar los daños causados a seres humanos inocentes por otros seres humanos, amén de las desgracias naturales —la enfermedad, las catástrofes, el hambre— en un Universo en el que nada acaece sin voluntad ni permiso divino. La perversidad de los humanos que dañan, torturan, matan o simplemente amargan innecesariamente la vida de sus congéneres, debe ser explicada por la teodicea. ¿Por qué permite Dios su maldad?

Las muy humildes ciencias sociales están libres de esta elucubración. Circunscriben sus pesquisas a la naturaleza de la especie humana y a sus condiciones de existencia. Al hacer tal, incluyen en su programa la indagación

de la causación social del mal y hasta, si cabe, de su justificación. Para esto último, para su justificación, hablamos de sociodicea, palabra híbrida grecolatina en que la justicia, *diké*, se une a la alusión a nuestra especie. En esta tarea, por lo pronto, la ciencia social debe excluir de su indagación las catástrofes naturales, las enfermedades y las fatalidades del vivir, y del morir, ante todo. (Aunque no así en el estudio de las respuestas humanas a tales calamidades, entre las que debe incluirse, como hace cierta escuela —llamada constructivista— el modo en que los hombres definen, interpretan e incluso inventan catástrofes naturales.) La ira de Dios es insondable, y es fácil atribuir a la divinidad pasiones semejantes a las nuestras: se enoja ante nuestros pecados, reza el discurso del experto en lides sobrenaturales. Esta falacia ya fue satisfactoriamente denunciada y demolida por Spinoza en su momento. Confundimos a Dios con la naturaleza humana y le atribuimos pasiones, intenciones y hasta estrategias como si de una mera persona humana se tratara (Spinoza, 1677: parte I, prop. VIII, esc. II).

Excluyamos de la sociodicea aquello que no le pertenece. Así, en puridad, el tsunami indonesio que causó tantos muertos en la Navidad de 2004, el que, desencadenado por un terremoto, asoló la costa japonesa en 2011 o, poco antes, el que devastó Haití en 2010, no forman parte de la problemática de la sociodicea, salvo en la imaginación teológica o escatológica de aquellas mentes mágicas que aún atribuyen a la ira de Dios o de los dioses, venganzas y castigos por nuestros presuntos pecados. Lo son, eso sí, las respuestas que los hombres dieron o dan a estos cataclismos o nuestra falta de previsión ante un porvenir posible. Así, mucha arquitectura colonial española en las Américas, o construcciones en Japón, se edificó teniendo en cuenta la posibilidad cierta (*certus dies, incertus quando*) de los seísmos. La previsión contra el daño previsible es

un modo racional de excluir la sociodicea de nuestras mentes.

Sí lo son, en cambio, en toda su extensión, las causas antrópicas de la destrucción ambiental en curso, las de la explosión demográfica que no controlamos, las de la generación y promoción de una desigualdad social innecesaria o injusta[4]. Por dar un ejemplo concreto, lo son las causas de las emigraciones desesperadas de africanos hacia Italia o España, que hoy desafían el frecuente naufragio, tras haber atravesado un desierto inacabable y despiadado. En los primeros nueve meses de 2014, 3.300 seres humanos habían perecido intentando cruzar el Mediterráneo hasta Europa. Hasta junio lo cruzaron 75.000 personas y fallecieron ahogadas 800. Entre julio y septiembre, perdieron la vida 2.200 de las 90.000 que lo atravesaron[5]. En lo que quedaba de año, continuaban los naufragios. En esta y tantas otras calamidades, se percibe una irresponsabilidad dolosa por parte del hombre. La difusión de la responsabilidad entre estados fallidos o incompetentes —como los de Mali y Libia, la connivencia de otros, como el de Marruecos, la ineficacia de la Unión Europea— agrava la tragedia pero diluye convenientemente la culpabilidad. Los gobiernos acusan al hampa y a las mafias que trafican en gente inocente, pero ellos no lo son del todo, o suficientemente. En todos estos casos, más allá de las causas anónimas —desertificación, hambrunas, excesos demográficos— están las humanas: tiranías, políticas sociales inoperantes, nacionalismos hegemónicos, corrupción administrativa, matanzas o expulsiones racistas, y tantas otras.

4. En que estas se circunscriben a las provocadas por acciones humanas intencionales. Cf. E. Garzón Valdés, *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004.
5. Cifras de la Organización Internacional para las Migraciones (IMO) y de ACNUR.

Puesto que ni las invocaciones a lo sobrenatural ni las de la metafísica darán jamás cuenta y razón satisfactoria de una sociodicea que no esté enraizada en el humanismo secular, habrá que echar mano de este, con todas sus limitaciones, para entenderla. Será menester elaborar una filosofía de la sociedad y unas ciencias sociales que se las compongan para avanzar, libres de toda concepción trascendente de la maldad humana. Una idea para la cual ni la psicología ni la antropología, en su estado actual, suministran con frecuencia fundamento alguno. Tal vez la sociología, como disciplina que desde el primer momento indagó las causas objetivas del daño causado por los humanos a otros humanos y los halló en la perversa distribución de la riqueza, la conquista de unos pueblos por otros, la marginación o exclusión social para acaparar recursos, y así sucesivamente, sea más afortunada en esa búsqueda. Por lo menos, la sociología no ha considerado el mal —ni absoluto ni relativo— como variable independiente, por decirlo en su habitual lenguaje.

II

La noción de sociodicea es tan crucial como carente de historia independiente. Como quiera que, normalmente, las sociodiceas aparezcan como parte de la ideología, la tendencia ha sido a no identificarlas como tales. Las ideologías suelen incluir sus sociodiceas correspondientes, puesto que condenan, aprueban, explican y, sobre todo, justifican males o remedios para esos males. La parte justificativa y explicativa del mal es la sociodicea ideológica. La sociodicea, como parte de toda ideología, identifica culpables o atribuye causas a males y daños socialmente causados, al tiempo que abona y avala determinado estado de cosas. El *rebus sic stantibus* entraña en la sociodicea una *vindicatio rebus*.

La malicia de aquellos financieros que provocan adrede una recesión económica —a un extremo— o la estupidez humana o la mera ignorancia, que genera daños y perjuicios no intencionales —al otro—, son dos ejemplos de explicaciones sociodiceicas. Otras, como el argumento (propio de cierto darwinismo social popular, común entre clases dominantes) de que el mundo pertenece a los más listos y poderosos y debe ser natural e inevitablemente propiedad de quienes sepan adquirir y mantener su dominio, son también, con un leve grado añadido de refinamiento teórico, razones sociodiceicas. Una tercera categoría explicativa es la mágica o teológica. La sociodicea sería para ello un apéndice de la teodicea. Dios, infinitamente bueno, ha creado seres malignos, o por lo menos capaces de maldad, en uso de la libertad que su creador les ha otorgado. Esta hipótesis no se considera, recién dicho está, en mi análisis, aunque sea muy interesante. Pertenece a la sociología de lo sobrenatural, que es un aspecto del estudio de las creencias sobrenaturales y los rituales y conductas a ellas uncidas por parte de los clérigos, sacerdotes y comunidades que las sustentan.

La palabra sociodicea es prácticamente un neologismo. El sociólogo Daniel Bell hizo uso de ella en el título de un ensayo algo deslavazado de 1966[6] sin ahondar mínimamente en el concepto. Las sugerentes referencias que allí hace de la "alienación", la "ideología" y la "conspiración" de las clases dominantes contra el resto de los humanos y hasta contra el uso y abuso de expresiones vacuas como "lo existencial", culminan con su sarcástica y admirable alusión a la "sociologomaquia", lo que estropea

6. D. Bell, "Sociodicy: A Guide to Modern Usage", *The American Scholar*, vol. 35, otoño 1966, pp. 696-714. En este texto, maravillosamente sarcástico, Bell ataca diversas concepciones erróneas de diversos males ("alienación", "ideología", "fenomenología", "keynesianismo"), sin detenerse lo suficiente, salvo en lo que entiende por "sociodicea".

aquello que podría haber sido un buen debate teórico. Hay que agradecérselo, pero se hace difícil sostener que Bell produjera el ensayo seminal sobre la sociodicea que parecía haber anunciado su título y la categoría de su autor. En todo caso, el breve esfuerzo inicial de Daniel Bell no encontró la herencia robusta que merecía. El concepto aparece en escasísimas ocasiones, y aún así sin encontrar, como fue el caso de Pierre Bourdieu, mayor explicación que unas alusiones pasajeras. Algunas de ellas, son notables. Entre ellas descuella la noción de que es el orden social mismo (y se entiende, no la clase dominante) el que produce la sociodicea[7]. En algún lugar, Bourdieu hasta la define lapidariamente: "*sociodicée, justification de la société*" (Bourdieu, 1989: 103). Se entiende así que una sociodicea legitima un orden social tanto por parte de quienes se benefician directamente de ella como por parte de quienes la sostienen tras haber sido inculcados en sus creencias. Más específicamente, la sociodicea justifica ciertos males y daños[8] causados por estructuras de dominación y pautas de poder, privilegio y clase. Lo cual indica que la diferencia entre ideología (dominante) y sociodicea propiamente dicha llega a ser a veces bastante raquítica. Por lo menos en este autor. Pero no por ello son lo mismo. Como acabo de señalar, la sociodicea es solo un elemento de la ideología, aunque decisivo; en algunas, fundamental. Por evocar una de las más conocidas: "Toda dictadura es un mal; la del proletariado es un mal necesario, para abolir el capitalismo y subyugar y, a la postre, aniquilar a la clase

7. P. Bourdieu, en *Méditations pascaliennes*, habla de *sociodiée epistemocratique* (en la adquisición de conocimientos necesarios para obedecer a un orden social), p. 87, y en otros lugares de la sociodicea (burguesa) dominante e inculcada, y también de que es el orden social mismo el que produce su propia sociodicea.
8. Vale la pena notar que las *Méditations pascaliennes* son un texto (último) de Bourdieu que no parece haber influido en los, por un tiempo numerosos, discípulos de este autor.

burguesa; por consiguiente, justifico un mal presuntamente menor". Naturalmente, este argumento es solamente un elemento de una ideología, mucho más amplia y compleja, la bochevique o leninista, por referirme a una propia del siglo pasado fuertemente desacreditada en el nuestro, pero intensamente viva entonces.

La sociodicea posee una historia potente en un sentido subterráneo o muy lato, como explicación de una sociedad humana imperfecta e injusta y como justificación de un orden social que contiene y genera ciertos males y daños. En numerosos casos, estos se consideran superables a veces de uno u otro modo. Pero se suelen también juzgar como endémicos o inevitables. Ello emparenta a numerosas sociodiceas con el fatalismo, pero no todas adolecen de esta actitud ante el mundo. Desde el desencantamiento mágico a la expiación de nuestros pecados ante la Divinidad o la imploración de misericordia a los Cielos, hasta la exigencia de medidas humanas seculares y racionales para poner fin a los males que se identifican mediante el conocimiento técnico y científico, abundan las soluciones erróneas que se suelen o se han solido poner en práctica. La ineficacia manifiesta de algunas de la soluciones e invocaciones propuestas para acabar con tales males y daños rara vez ha persuadido a una parte muy considerable de la humanidad de que deban dejar de perseguirse. En todo caso, en pleno siglo XXI, la explosión de la enfermedad de ébola en el Àfrica occidental en 2014 movilizó grandes recursos médicos y sanitarios internacionalmente, mientras que los exorcismos e invocaciones —que hubieran costado tantas vidas en otros tiempos— si se realizaron, apenas recibieron atención pública.

Contra una extendida opinión, las sociodiceas no pueden reducirse a ser meras concocciones malignas de las clases dominantes o de fuerzas sociales hegemónicas,

ni a formar parte solamente de sus ideologías. Así, desde la *República* platónica al *Capital* de Marx, son varias las sociodiceas a nuestro alcance que traspasan el angosto desfiladero ideológico. Alguna, como *El espíritu de las leyes* pueden —osaría decir, deben— leerse como capaces de tal amplitud de miras. Posiblemente, la de Montesquieu sea la más cumplida de las que poseamos. Por consiguiente, sería equivocado pensar que en esto el hábito hace al monje. La palabra no se usa en *El espíritu*, pero la concepción que entraña sí existe allí. En efecto, si hay una cosmovisión, hay también una sociovisión explícita en Montesquieu, relativamente completa y dotada de una argumentación coherente sobre lo justo y lo injusto dentro de ella en torno a aquello que justifica la sociedad, tal cual es, con sus males y sus ventajas, para atenernos al significado estricto de la palabra sociodicea. Este último rasgo, la justificación de lo injusto, es el más definitorio de lo que el concepto híbrido, grecolatino, de sociodicea entraña[9].

Si nos atenemos, como es aconsejable, al sentido estricto de lo que significa una sociodicea, la obra de Marx y Engels, sin ir más lejos, consituye también una sociodicea. La demolición de la sociedad burguesa y capitalista tanto vaticinada como propuesta por ambos sabios no justifica directa y moralmente tal orden social, pero sí lo hace con claridad meridiana en términos sociodiceicos, como estadio necesario (mal necesario, inevitable) en la evolución de la humanidad en su triunfal y trágica senda hacia el socialismo y, como culminación, hacia el

9. Mientras que *theo* y *diké* ("justicia") no confunden dos lenguas, la palabra "sociodicea" sí lo hace. El precendente más conocido, frecuentemente acusado de incoherencia, es el de la palabra "sociología". La expresión "sociodicea" adolece de igual defecto. Si la palabra *koinonía* es la más cercana a "sociedad" en griego clásico —otras, como *synodos*, no cumplen del todo con el sentido general de "sociedad"— la resultante coherente se me antoja innecesariamente rebuscada.

comunismo del porvenir. Hay, por lo tanto y por lo menos, dos modos distintos de justificar la sociedad. Llamémoslos respectivamente la del Criterio de Pareto y la del Criterio de Marx. La primera, condena lo que hay, pero se resigna; la segunda, condena y no lo hace, aunque nunca oculta sus méritos y ventajas, como saben muy bien quienes de Marx no conocen más que una lectura apresurada del *Manifiesto*. Naturalmente, hay otras posibilidades, las más de las veces intermedias, como aparecen por ejemplo en la majestuosa obra de Talcott Parsons —¿quién hoy lee a Parsons?[10]— cuya sociodicea evolutiva con creciente frecuencia soslaya la responsabilidad humana, y por lo tanto el problema sociológico del mal[11].

Precisamente Parsons, durante un período considerable, fue castigado inmisericordemente por una sociología autodefinida como radical (o progresista), como si su obra hubiera constituido una especie de justificación (conservadora) del mundo existente o una sociodicea. La cosa se degradó hasta el punto de que la acusación de ser "funcionalista" —epíteto bastante carente de sentido ideológico, entonces y ahora— se alzó contra quien era uno de los mayores científicos sociales del siglo XX. A menudo esa crítica, no carente de irritación, provenía de pensadores favorables a *otros* funcionalismos altamente sospechosos, de signo contrario[12]. Tengo para mí que el logro

---

10. "*¿Who now reads Spencer?*", célebres primeras palabras de la gran obra de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe, Ill., 1949, p. 3. Para una excepción significativa y loable, cf. G. Marramao *L'ordine disincantato*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
11. No solo los parsonianos, sino la inmensa mayoría de los científicos sociales (economistas, politólogos y otros) descartan el mal y la culpa de sus consideraciones. Cf. para este asunto mi *Origen de la moral*.
12. En ese sentido, Alvin Gouldner hizo bien en incluir en sus ataques a la sociología convencional al marxismo, en su vigorosos escritos *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, Londres, 1971 y *For Sociology*, Allen Lane, Londres, 1973.

obtenido por parte de la entonces llamada ciencia social radical[13] consistió más en desprestigiar el estatus científico de las ciencias sociales que en invalidar aquello que atacaba. Parsons, a su entender, había cometido el pecado mortal de justificar el mal, es decir, en mi propio lenguaje, producir sociodicea. No diría yo que se trataba de un pecado o perversidad interpretativa, sino de su habilidad por constatar lo obvio. Así, en un ensayo de 1940, raramente visitado por los aguerridos antiparsonianos de los decenios de 1960 a 1980, en torno a "Igualdad y desigualdad en la sociedad moderna", decía claramente Parsons: "Las desigualdades entre las unidades de la estructura social que son esenciales en terrenos como son la productividad económica, la autoridad, el poder y la competencia basada en la cultura, *deben justificarse en términos de su aportación al funcionamiento societario*" (Parsons, 1940: 13-72).

No dice que sean buenas, ni que él personalmente las justifique, sino que socialmente —sobre todo, añado, en una politeya democrática— "deben justificarse" —que es lo que precisamente hace la sociodicea, justificar la injusticia. ¿O es que Parsons o quienes como él pensaban justificaban moralmente el parasitismo, la prevaricación, la riqueza desmesurada y libre de impuestos? No, que yo sepa.

Naturalmente, toda la tradición que desde la ciencia social intente la demolición o por lo menos el socavamiento de esa injusticia, está (bastante) libre de

13. No me refiero solo a la llamada "*radical sociology*" propia de cierta época puesto que a su lado surgió, sobre todo en los decenios de los años 60 y 70 del siglo pasado, una "economía radical" y una antropología no menos "radical", con extensiones a la ciencia política. Cf. J.E. Rodríguez Ibáñez, *Teoría crçitica y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1978. F. Ferrarotti, *Una sociologia alternativa*, con el significativo subtítulo *Dalla sociologia come tecnica del conformismo alla sociologia critica*, De Donato, Bari, 1972.

sociodicea. Va abiertemente contra ella. La poderosa obra de Amartya Sen y su escuela está orientada desde el principio a la eliminación de los males e injusticias *remediables*, evitando toda utopía, sin intentar la creación "de un mundo perfectamente justo"(Sen, 1910: 7). Por fortuna, otras aportaciones, no necesariamente insertas en la interpretación de Sen, no cesan de enriquecer con nuevos datos y argumentos (Wilkinson y Picket, 2009) el combate contra la inclinación sociodiceica de los sectores que se benefician del orden social realmente existente, si se me permite parodiar una feliz expresión con la que no ha mucho se referían algunos al socialismo totalitario.

Estas corrientes libres de sociodicea —o que se esfuerzan de veras por estarlo— se insertan en una tradición de la ciencia social como saber esencialmente moral, en el que el servicio a la verdad (objetiva, empírica y racionalmente obtenida) y los principios éticos de la fraternidad y la compasión no son mutuamente excluyentes (Giner, 2012). Más bien, al contrario, se necesitan entre sí.

III

La sociodicea, afín y con frecuencia coincidente con el pensamiento conservador, es a menudo muy explícita. Este síndrome es frecuente en los centros de poder y autoridad. Valgan dos ejemplos. El gobierno de los Estados Unidos, incapaz, como es natural, de verse a sí mismo o a las instituciones económicas del país como origen de ciertos males (origen que a otros se antoja obvio), ha estado singularmente falto de preparación para entender las razones que asistían a aquellos que emprendieron —y aún emprenden— la siniestra senda

del terrorismo contra ese país o sus instituciones. Que al gobierno de los Estados Unidos el terror antiamericano les parezca injustificable (es decir, fuera de toda sociodicea) es más que comprensible. A quienes juzgamos que el terrorismo siempre carece de justificación moral, también nos lo parece. Pero no coincide con la sociodicea (que se confunde en el caso de los islamistas violentos antiamericanos, abiertamente, con una teodicea) a la que rinden culto los fanáticos y quienes los manipulan. No obstante, la justa indignación moral y la congoja de la ciudadanía yanqui, empero, contrasta con su ceguera ante los otros males causados por la función imperial o hegemónica de ese país más allá de sus fronteras que, en cambio, es entendida comprensiblemente como mal por las víctimas inocentes de sus disfunciones. Además, lo que parece irrisorio a un ciudadano americano —o a muchos amigos de los Estados Unidos—, como la aseveración de que ese país es "el gran Satán" de nuestro tiempo, como afirmaba un sangriento tirano en Oriente Medio, pertenece rigurosamente a una sociodicea, la que justificaría el mal supuestamente necesario, es decir el terrorismo. En su caso lo que solía o suele llamarse —a veces sin demasiado rigor— terrorismo de Estado. Los ejemplos, imposibles de esconder —como la prisión sin juicio y cautiverio sin norma alguna de sospechosos en la base militar de Guantánamo— es un caso conocido de la práctica arbitraria del mal en abierta transgresión de la propia Constitución de los Estados Unidos de América.

Toda potencia amenazada, dotada de una constitución y gobierno democráticos, si cae en la tentación de ejercer el daño como represalia o defensa, no encuentra nada que la justifique. Nada la exonera: hay conductas que no pueden permitirse las politeyas democráticas. Como sabemos desde Tucídides: es una de sus mayores

servidumbres[14]. Deben asumirla. Una lógica diabólica semejante ha sido usada con consecuencias nefastas no solo en crímenes terroristas como los acaecidos en las Torres Gemelas o en la Estación de Atocha, sino en la sociodicea propia de las llamadas "organizaciones armadas" de algunos movimientos terroristas europeos. Por no aducir otros ejemplos, que hoy mismo, en África u Oriente Medio, responden a la lógica del terror contra inocentes. La demonización del enemigo sin paliativos, distingos ni ningún género de matices justifica el desmán como modo de vida: en Mali y países limítrofes del África islamistas armados raptan y violan niñas, en masa, atacan gobiernos por ser "infieles" y a cualquier europeo por serlo. En el Medio Oriente, en o cerca de Siria, un Estado islámico y autoproclamado Califato se constituye sin otro fundamento que el odio y una certidumbre sobrenatural que llaman a la "guerra santa" o *yihad*, sin que la contradicción en los términos llame la atención a ninguno de sus matarifes.

Otro ejemplo elocuente, entre los muchos disponibles, es el del Vaticano. Su sociodicea es aún más selectiva que la de numerosos gobiernos. Como entidad esencialmente moral y moralizante, la Iglesia Católica identifica con meridiana claridad el origen de un número de males, que constituyen su propia sociodicea, como digo, enraizada en su caso en una teodicea. Desde la atribución de la condición pecaminosa a los seres humanos, según la esencial doctrina cristiana del pecado original, hasta la presencia activa de Satanás en el mundo (algo desacreditado en nuestros seculares días, pero ciertamente no abolida aún por la doctrina) la Iglesia, junto a un número significativo de sectas e iglesias cristianas o de otras

14. En *La Guerra del Peloponeso*, encuentran su *locus classicus* en el dilema de que Atenas se sienta obligada a atacar otra ciudad democrática, a la que además unía un pacto de no agresión.

religiones, atribuye el mal a una condición metafísica de los seres humanos. La ontología cristiana sitúa el mal en el pecado original, como parte de nuestra naturaleza, y no solo en la sociedad como tal. La separación entre lo subjetivo y lo social es tan extrema que permite la redención —la cura del mal y de la culpa— de cada cual cuando no es posible la redención a través de una transformación de la sociedad. Lo que llama la atención desde la estricta perspectiva que aquí me ocupa no es, sin embargo, este fenómeno, sino el hecho que la sociodicea explícita por parte de la Iglesia consista en una explicación de los males de la sociedad como parte del panorama. Es evidente que a partir del Concilio Vaticano II, de 1962, la Iglesia emprendió una senda mucho más activa en la denuncia de males —la esclavitud, la subordinación de las mujeres, la intolerancia religiosa, la tolerancia hacia las tiranías— que no habían sido precisamente rasgos de su ideología hasta aquel momento. La tardanza de esa nueva actitud, cuando para algunos ya era demasiado tarde, dados los inmensos avances de la secularización moderna, podría atribuirse a una redefinición a la defensiva de su sociodicea, por no decir su teodicea, puesto que esta continúa estancada en el limbo de las aporías que señalé al principio.

IV

Solo los utopistas sostienen a pies juntillas la posible erradicación completa del mal. A algunos de ellos les ha tocado poner en práctica la más cruel paradoja de todas las conocidas: la producción masiva del mal por parte de sus presuntos extirpadores. No es preciso en este lugar repetir argumentos que, desde Isaiah Berlin a Hannah Arendt, han resultado muy convincentes sobre este fascinante

fenómeno, cuyos orígenes históricos en la República inglesa puritana de Oliver Cromwell y en la versión jacobina de la República francesa en Maximilien Robespierre son harto conocidos, y cuyo final cumplimiento en el estalinismo soviético o los diversos fascismos no lo son menos. Las sociodiceas de los totalitarismos identifican su versión de la maldad con meridiana claridad, indican la senda infalible para abolirla o extirparla y, encima, justifican ambas cosas sin titubeos. Así, para los puritanos ingleses del siglo XVII la mezcla de la monarquía absoluta, el "papismo" de los católicos o no pocos anglicanos, y las fuerzas sobrenaturales del mal, constituían parte de una sociodicea que les permitió el uso del terror gubernamental y, en el caso de Irlanda, el genocidio. En el de los soviéticos, desde las purgas políticas estalinistas hasta la construcción de Estados policía en la Europa de su imperio —1945-1989— abunda la información sobre la naturaleza de su sociodicea. Algunos regímenes dictatoriales nos han dejado abundantes pruebas de sus sociodiceas. El franquista en España (1939-1976) confeccionó una "Ley para la represión del comunismo y la masonería" que incluía una buena parte de su feroz demonología y una sociodicea, o explicación justificativa del mal tal como lo entendía el gobierno. Por su parte, no solo la llamada *yihad* islámica, o sus conatos para establecer un nuevo califato en pleno siglo XXI, posee una sociodicea que nada tiene que envidiar en su extremismo y ausencia de matices a ninguna de las que el mundo ha conocido.

No deja de llamar la atención que los pocos observadores occidentales que se han referido explícitamente a la imaginación, ideología y argumentación sociodiceica se hayan limitado a atribuírsela —con toda la razón, sin duda— a clases dominantes en el marco de la democracia liberal, burguesías las mayor parte de las veces, con olvido de esos otros casos, tan llamativos, tan nítidos y explícitos.

Claramente, la problemática que revelan estas sociodiceas no es trivial ni tampoco se limita a poseer un interés histórico, por no decir arqueológico. Pero sí es cierto que las nuevas condiciones del mundo en el siglo XXI, en un estado de intensísima e impredecible mudanza motivada por el alud de mudanzas técnicas, la renovación robusta del capitalismo —con su capacidad por provocar y absorber constantemente innovación (Giner, 2011)— requiere una revisión del anticuado lenguaje sobre las clases subordinadas y las dominantes. Esta es una afirmación más delicada de lo que parece, porque suele ser esgrimida con sospechoso entusiasmo por la derecha más rancia y aún por muchos neoliberales que, naturalmente, son incapaces de poner en práctica lo que tan vehemente proponen. Pocos espectáculos son más peregrinos que el de los sermones neoliberales acusando a la "izquierda" o al "socialismo" de anticuados en sus doctrinas y vocabulario, cuando su propia doctrina liberal, mucho más vetusta y venerable que la contraria, no dice nada nuevo que no se dijera antes de John Stuart Mill, cuyo firme y sensato reformismo asumo que a muchos de ellos horroriza.

La sociodicea neoliberal (a menudo coincidente con la propia de la ideología de las grandes empresas tecnológicas transnacionales, entregadas al fomento de la modernidad según su propia doctrina) se ha enriquecido con una intensa privatización de la solidaridad y hasta de los esfuerzos hacia la igualdad (siempre dentro de un orden) mediante el ocasional estímulo del altruismo cívico, tanto a nivel nacional como internacional. La sustitución parcial y a veces intensa de las responsabilidades del "Estado de bienestar" por la iniciativa privada —con frecuencia con ánimo de lucro— ha significado que la sociodicea —la justificación del mal y la legitimación de sus supuestos remedios— ha sido privatizada también en buena medida. Ello ha sido menos dramático en países protestantes con

mayor tradición que los católicos en este terreno, puesto que en estos últimos la práctica institucional de la caridad a menudo exoneraba a la ciudadanía de mayores virtudes que la del ejercicio en pleno albedrío de algunas "buenas obras" ocasionales. También en este terreno las cosas han cambiado, de modo que ya no es posible presentar una dicotomía diáfana ente uno u otro modo de habérselas con los males del mundo.

El establecimiento de "redes sociales" y otras formas técnicas de crear comunidad cuando avanza la erosión del comunitarismo tradicional es, en términos de sociodicea, claramente ambivalente. Por un lado, hay redes sociales que forman comunidades, más o menos efímeras, más o menos difusas, de gentes afines, preocupadas por sí mismas, algunas de ellas tan vastas que rompen con los requisitos sociológicos de toda comunidad estricta. (Los estudiosos del asunto coinciden en formular la pregunta ¿Cuántos "amigos" puede tener uno en el ciberespacio? ¿Cien? ¿Quinientos? ¿Cinco mil?) ¿Cuáles poseen una verdadera sociodicea —una identificación del mal— y cuáles no? No huelga esta pregunta, puesto que una consideración del contenido de las redes produce un mapa moral constatable: hay conductas que se celebran o aprueban, otras que se condenan. Pululan los "enemigos" en la red, y sus víctimas, a menudo menores de edad con nula capacidad de defensa. Hay *hackers*, hay virus informáticos, y hay gobiernos culpables de ataques en la red a otros gobiernos, al igual que hay operaciones desestabilizadoras por parte de tirios y troyanos.

Los males acechan a sus usuarios, algunos de ellos perseguidos por la ley, y hasta por Interpol. Otros, inexplicablemente molestos y perturbadores, como son lo víricos, descritos con imaginación más biológica y pestífera (¿medieval?) que mecánica. El mal de la sociodicea internética será para unos el uso publicitario y

empresarial de la red, que puede ser parasitada u ocupada para la compraventa o la promoción de productos comerciales (o la comercialización de actividades delictivas: prostitución, venta de armas, fabricación de explosivos, pornografía infantil y pederastia). En diversos países, y no solo en la China, lo será la injerencia y el intervencionismo estatal o de un partido político en la sociedad civil para perseguir el mal (definido ahora como la opinión política adversa, la vida privada, el ejercicio de la libertad) y destruirlo. En estos casos, la incipiente formación de un movimiento social incontrolado por el poder político, es definida como maligna por parte de su sociodicea. También lo es, en países de constitución liberal, la revelación masiva de secretos diplomáticos o estatales a través de redes internéticas[15].

La sociodicea ultramoderna, hoy, fluye más que nunca. Ciertamente, el animal tradicionalista que suele ser el hombre, abraza nuevas herramientas para hacer triunfar sus propios prejuicios y creencias, antiguos o hasta ancestrales. Los levantamientos árabes de 2012, como otrora otras revoluciones —desde el siglo XIX, y no necesariamente desde la desencadenada contra el Sha de Persia y el establecimiento del hoy ya anquilosado régimen de los ayatolás— son casos en los que las exigencias de democratización radical se enraizaban en legitimaciones providencialistas, metafísicas y sobrenaturales, alcoránicas, y por lo tanto, por definición, en teodiceas y sociodiceas venerables. No obstante, en algunas revoluciones en los albores del siglo XX, como la bolchevique o la de los Jóvenes Turcos contra el imperio Otomano, que llevó a Mustafá Kemal al poder, se dan casos de formulaciones muy seculares y por lo tanto radicalmente nuevas del mal

15. Cf. E. Shils, *The torment of Secrecy...* (1996) y el precedente *locus classicus* de Georg Simmel sobre *El secreto y las sociedades secretas* como exploraciones primerizas del fenómeno.

a abolir. Los movimientos de protesta juvenil anticapitalistas de 2012 —iniciados en la Puerta del Sol, luego en la Catedral de San Pablo londinense, y finalmente en el llamamiento a Ocupad Wall Street en América— fueron muy precisos en su identificación sociodiceica del mal: el capitalismo, sus banqueros, sus especuladores, sus parásitos. Posteriormente, algunos partidos nuevos, en varios países, se han constituido como continuación de ese espíritu de protesta, aunque yermos aún de una propuesta de política futura.

La hipocresía democrática —denunciada desde Tocqueville por pensadores de impecables ejecutorias liberales o progresistas— obliga hoy en día a no hacer explícita la sociodicea predominante entre los estamentos a veces más civilizados. Son tabúes, que se susurran en privado o se callan. Ante el abrumador volumen de la pobreza en el mundo, no son pocos los que creen en lo que fuera un dogma de tiempos pasados, a saber, que la pobreza de los muchos es inevitable —"siempre habrá pobres"— aunque no falten quienes, muy en privado, lleguen a confesar que, dentro de ciertos límites, es necesaria. Son abundantes los economistas que reconocen la necesidad un modesto porcentaje de paro para que la economía vaya bien, aunque comprensiblemente sean parcos al expresarse sobre ello. Menos aún confesarán algunos que para que haya justicia en el mundo, es necesaria una cierta cantidad de injusticia. A este respecto, el coraje de Émile Durkheim al hacer énfasis sobre las funciones benéficas de ciertos niveles de anomía o delincuencia para la buena marcha de la sociedad merece una atención por lo menos similar a las afirmaciones de John Maynard Keynes sobre la necesidad de niveles modestos de paro.

Mal entendida, como suele suceder, esta es una senda que nos conduciría a pensar, sociodiceicamente, que la

completa desaparición de la delincuencia sería de lamentar, puesto que aboliría magistrados, alguaciles, vigilantes de prisiones, amén de vaciar instituciones tan respetadas por el pueblo hispano como la guardia civil. Bien entendida, acepta la existencia de dislocaciones, imperfecciones y conductas dañinas al tiempo que exige su control del modo más indoloro y eficaz posible.

Hay creencias sociodiceicas que se ocultan mejor que las transgresiones del crimen. Así acaece con el debilitamiento de la política social y el desprestigio de lo público, incrementados por una recesión económica que ha reducido la recaudación del Tesoro, que ha dado alas al liberalismo privatizador y al elogio a los cuatro vientos de los mercados: ello entraña la suposición de que el mal está encarnado en los esfuerzos por los gobiernos para incrementar, mediante la enseñanza pública, los impuestos progresivos, la igualdad de oportunidades entre la ciudadanía, e ignorar que empresas y mercados sufren las disfunciones que monopolios, oligopolios y pactos conspirativos imponen. Suele suceder, además, que una doctrina victoriosa busca concomitancias y simetrías que la refuercen donde las haya. Esa la razón por la que se ha extendido un darwinismo social vulgar —del cual Charles Darwin es tan inocente como Karl Marx lo es del marxismo— que fomenta y, sobre todo, justifica, puesto que de sociodicea hablamos, el entendimiento de la vida económica, política y cultural en sus propios términos. Confundiendo la capacidad de iniciativa individual, la disposición de cada ciudadano por elaborar su propia vida y buscarle algo de sentido, con una ideología que ignora aquellas desigualdades de raíz que impiden a la mayoría a entrar en esa liza en condiciones de igualdad, la ideología neodarwinista falsea la más elemental realidad para conveniencia de triunfadores y desdicha de víctimas.

V

La justificación de la imperfección del mundo, incluso los desafueros e injusticias que ello entrañe, no excluye, por fortuna, la mejora cautelosa ni el reformismo. Por lo que sabemos de la historia humana, lo que sí queda como diabólico remedio ante toda sociodicea es el uso frontal de la fuerza y la violencia para acabar con tal imperfección. La acumulación de pruebas fehacientes de que ello es así es abrumadora.

Esto es válido tanto para el nivel micro como para el macrosociológico (Collins, 2004; Giner, 1997: 21-126), pero para mayor claridad me atendré a este último. Con monótona repetición, la ideología del "daño necesario" extremo se ha impuesto en cuantos movimientos políticos han querido acabar de una vez por todas con una situación manifiestamente horrenda. Las proporciones de esta verdad son tales, que produce perplejidad comprobar la tozudez con que gentes responsables la ignoran. Huelga ilustrarlo, pero para no tener que repasar, aludiéndolos, a las hecatombes generadas a lo largo de toda la historia por semejante actitud, que podría haber culminado con los respectivos terrores que asociamos con los nombres de Hitler y Stalin, baste recordar, pues parece que fue ayer, que el régimen de los Khmer Rouge, encabezado por el tirano Pol Pot, en Camboya, quiso corregir los males que asolaban el país asesinando y torturando entre uno y tres millones de seres humanos (las cifras son imprecisas, pero ciertas) en un país con un población de ocho millones de personas, de 1975 a 1979, y ello según una ideología explícita, con su correspondiente sociodicea, amén de desplazamientos masivos de población realizados por medio de las bayonetas de la soldadesca al servicio del enloquecido partido único. Y, naturalmente, protegido por la indiferencia internacional, comenzando

por la potencia colonialista, Francia, de quien Pol Pot aprendió todo lo necesario en su estancia parisina.

No deberían pasársenos por alto aspectos en apariencia menos truculentos de los desmanes que ejercen los perfeccionistas a ultranza, es decir, los que quieren abolir una sociodicea (que recordémoslo, puede o debe ser reformista) como parte de su ideología. El perfeccionismo genera siempre imperfección. Así, el "darwinismo social" (entendido como ideología que justifica el triunfo de los más inteligentes, listos o ladinos, y no como lo que en puridad significa), la aceptación resignada de la pobreza masiva, la indiferencia ante las amenazas demográficas o ambientales que se ciernen sobre la humanidad, debería ser parte de un análisis sociodiceico de nuestra realidad.

La sólida tradición filosófica y sociológica que se forjó en el estudio de la ideología y en el desvelamiento de nuestra cartografía del mal debería ser revisitada y, sobre todo, enriquecida con una consideración rigurosa y sistemática de lo que significa la sociodicea para la cultura humana. La tarea no es menor. Y es, además, necesaria.

No es menor, entre otras razones, porque aunque comencé esta reflexión señalando cuidadosamente la diferencia entre teodicea y sociodicea, ha llegado el momento de reconocer, sin contradecirnos, que hay en ambas visiones algo en común. Algo imposible en común: al igual que la teodicea no tiene solución alguna, por las razones expuestas, la sociodicea no logrará nunca su objetivo de justificar males intencionales. Ninguno, se me antoja, salvo el recurso a la defensa propia, limpio y directo, siempre justificable. Ello no invalida el hecho de que los agentes del mal pretendan justificar sus atrocidades en nombre de una presunta amenaza, frecuentemente imaginaria. Ni que lo hagan de modo prácticamente rutinario. Banalmente. En ese terreno compartido, sociodicea y

teodicea se confunden, penetran juntas en el ámbito oscurantista de la sinrazón.

Cuando se confunden, siempre sale ganando la teodicea. Esta absorbe aquella. La teodicea es la sociodicea de los creyentes. De los creyentes en lo sobrenatural, en los insondables designios revelados en una sagrada escritura. Para ellos, la sociodicea es solo un aspecto de la voluntad divina.

Empezaba esta reflexión presentando la sociodicea como emancipación, en cierto modo, de la teodicea y contrastaba la una con la otra. Cabe concluirla con la observación de que tal vez el hombre sea incapaz de concebir su cosmos en términos de absoluta intrascendencia (intrascendente significa también carente de toda importancia, menos que trivial). Tal vez sea por ello por lo que muchos de quienes abiertamente no creen en ella, abrazan sin embargo un humanismo secular (Kitcher, 2014) alejado de cualquier expresión de materialismo vulgar, que permita nuevos modos de expresar el ateísmo, más acordes con el estado actual de nuestros conocimientos o con ese vago, indefinido *Zeitgeist* del que se echa mano cuando todo lo demás falta. Y cómo.

BIBLIOGRAFÍA

BELL, Daniel (1966): "Sociodicy: a Guide to Modern Usage", en *The American Scholar*, vol. 35, otoño, pp. 696-714.

BOURDIEU, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes*, Seuil, París.

FERRAROTTI, Franco (1972): *Una sociologia alternativa*, De Donato, Bari.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2004): *Calamidades*, Gedisa, Barcelona.

GINER, Salvador (1977): "Intenciones humanas y estructuras sociales", en M. Cruz *Acción humana*, Ariel, Barcelona, pp. 11-26.

— (2004): *Teoría sociológica clásica* (2ª ed.), Ariel, Barcelona.

— (2012): *El origen de la moral*, Península, Barcelona.

GOULDNER, Alvin (1973): *For Sociology*, Allen Lane, Londres.

— (1971): *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, Londres.

MARRAMAO, Giacomo (1994): *Cielo e Terra: Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Bari.

— (1985): *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti.
PARSONS, Talcott (1940): "Quality and Inequality in Modern Society", *Sociological Enquiry*, vol. 40, abril, pp. 13-72.
— (1949): *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe, Ill.
PÉREZ HERNÁIZ, Hugo (2011): "Competing Explanations of Global Evils: Theodicy", *Journal of Area Based Global Trends*, AGLOS, vol. 2, pp. 22-45.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José Enrique (1978): *Teoría crítica y sociología*, Siglo XXI, Madrid.
SEN, Amaytya (2009): *The Idea of Justice*, Penguin, Londres.
SCALANBRO, Mario (1993): *Diario Teologico*, Adelphi, Milán.
SHILS, Edward (1956): *The Torment of Secrecy* , Dee, Chicago.
SIMMEL, Georg (2010): *El secreto y las sociedades secretas*, Sequitur, Madrid.
SPINOZA, Baruch de (1677): *Ethica modo geometrico demonstrata* (trad. Josep Olesti, Vidal Peña, Atilano Domínguez).
WILKINSON, Richard y PICKET, Kate (2009): *The Spirit Level*, Penguin, Londres.

CAPÍTULO 2
LA DIVINIZACIÓN DE LA SOCIEDAD HUMANA

Nuestro tiempo es secular, mundano. Ha confinado la trascendencia, lo sobrenatural, lo religioso a ámbitos circunscritos de nuestras sociedades. Sostener tal cosa provoca de inmediato, diríase que automáticamente, la afirmación contraria: las religiones y sus iglesias están más vivas que nunca, la creencia sobrenatural —tanto la mágica como la más sutil o presentable— campan por sus respetos; la invocaciones a los dioses o a la diosa fortuna, no escasean, y los sustitutos laicos de la religión, en todas sus guisas, abundan. Numerosas formas de piedad, desde el culto a la naturaleza y al cosmos, hasta la nacionalista, muestran vigor y ejercen su más palpable fuerza. La dualidad entre cielo y tierra, así como las tensiones que conlleva su existencia, está tan vivo como siempre (Marramao, 1994). El argumento secular es inválido.

La respuesta inteligente a esta sensata negación suele ser la de señalar los notables avances en el desencantamiento del mundo, subrayar que la secularización es un proceso, una corriente, y no una culminación de algo que ha excluido por entero su contrario y demás sensatas

matizaciones. Nadie hoy, en sus cabales, sostiene que haya desaparecido la religión en su sentido más tradicional. Ni siquiera están muy seguros de ello los pocos que aún creen en un progreso inevitable de la humanidad que incluiría el colapso final de la religión —y no digamos, de la magia, bajo la pujanza indestructible de la racionalidad, el empirismo, el laicismo y la ciencia.

Mis reflexiones se adentran aquí, oblicuamente, en este terreno. Parten de la convicción, que defenderé a lo largo de este capítulo, de que la sociedad humana misma se ha convertido hoy en la divinidad para la humanidad (para muchísima gente, para decirlo en román paladino). Las raíces de esta idea son antiguas. Quien quiera rastrearlas hallará intuiciones asaz explícitas en las consideraciones de Platón sobre la república y la ley, en el culto romano a la urbe, y en la doctrina de Confucio, a la que tanto debió la del comunismo chino del siglo XX (y el "comunismo" capitalista del XXI en el mismo país). Marx y Engels se aproximaron a ello con energía en su teoría de la ideología y la sublimación de las frustraciones que generan los modos de dominación y explotación entre los hombres. También lo hizo Freud. Y antes que él Schopenhauer y Nietzsche. Hay, pues, toda una tradición de la que me tienta decir que es harto conocida, si no fuera porque no sé de una buena historia que haya seguido su curso con el rigor que su importancia merece. En todo caso, la interpretación del fenómeno más elaborada que poseemos es la formulada por Émile Durkheim en los albores del siglo XX. Por ello le prestaré atención ahora.

El afán por establecer una relación firme entre sociología y una filosofía moral capaz de satisfacer las exigencias de la ciencia encontró respuesta en el emergentismo, una perspectiva muy notable para entender la aparición de formas nuevas de entender el mundo a lo largo de la historia humana y también, añado, en situaciones concretas y

circunscritas, sin caer en grandes visiones: ¿cuándo aparece, por ejemplo, el nacionalismo en una sociedad dada?, ¿cuándo un culto no importado?). El emergentismo o producción lógica, y desde dentro de un nuevo nivel de creencias y concepciones, es esencial en la argumentación que maneja Durkheim en su obra maestra *Las formas elementales de la vida religiosa.* La interpretación durkheimiana de esa relación estribaba en su propia visión de los "hechos morales" *(faits moraux)* como fenómenos socialmente producidos y determinados. Todos los fenómenos morales, aducía, eran generados por condiciones sociales y eran consecuencia de sanciones sociales sobre la conducta. Idea afín a la de su coetáneo Simmel sobre la generación de la moral a través de la interacción.

A pesar de afirmar tal cosa, Durkheim deseaba llegar también, en último término, a una interpretación filosófica de la moralidad sin contradecirse y sin solución de continuidad en su razonamiento. Sin que tampoco se le pudiera acusar, como se ha hecho tantas veces, de reduccionismo. Halló una solución al abrazar el emergentismo, una posición metodológica que permite mantener la cientificidad propia de la sociología analítica y explicar el macronivel de los fenómenos sociales sin perder de vista la microfenomenología de la vida social. Con matices diferenciadores, todos los emergentistas asumen que las propiedades de un conjunto (una sociedad, por ejemplo) incluyen alguna que no poseen sus componentes por sí solos.

Émile Durkheim estaba plenamente convencido de la *détermination sociale du fait moral.* Una afirmación de esa índole, suele entrañar relativismo moral. Pero el relativismo moral era, para Durkheim, una posición repugnante. Como los otros cuatro grandes sociólogos de su tiempo —Tönnies, Weber, Simmel y Pareto— Durkheim debía explicar la variedad valorativa, el pluralismo de las creencias

y la diversidad moral con que se topa cualquier observador de las sociedades humanas sin abandonar el universalismo ético (todos ellos, como Marx, Tocqueville, John Stuart Mill y Spencer eran, de uno u otro modo, universalistas morales). Durkheim tenía que habérselas, pues, con un problema grave. Un problema, con el que, más de un siglo más tarde, tienen también que habérselas los analistas de hoy que no desean caer en ninguna suerte de relativismo moral radical.

La solución durkheimiana contra el relativismo moral y contra la "sociologización" absoluta de la moralidad descansa en dos supuestos: el de la interpretación de la evolución histórica de la humanidad como evolución moral y el de la concepción de la sociedad como categoría omniabarcante. Empecemos por esta última noción. La sociedad es para Durkheim una entidad general esencialmente supraindividual, superior también a todos los grupos que la componen. Su nivel superior de generalidad le confiere una *cualidad emergente* nueva, no poseída por los fenómenos sociales inferiores, o menos generales. Todo emergentismo, en todas las ciencias, naturales o humanas y sociales, hace hincapié en este fenómeno: los niveles superiores poseen características nuevas que no poseen los inferiores, ni tampoco los individuos o elementos que componen a estos últimos.

La cualidad nueva que Durkheim identifica es la moralidad. Y la moralidad está íntimamente relacionada con la sacralidad. Como lo sagrado es aquello que no debe ser violado, lo que debe ser obedecido y que es el patrón de toda conducta, la moralidad debe entenderse como realidad sui géneris. Lo es ante todo porque ha surgido o emergido, según su propia lógica generativa, de la realidad sobre la que se apoya (en sí, esta posición no es privativa de Durkheim: Comte fue emergentista, y también lo fueron Spencer, Stuart Mill y hasta Marx, cada uno a su

manera. Mill lo fue convicto y confeso. Y Simmel ha sido ya mentado). En Durkheim esa nueva realidad es particularmente distinta de la base que la genera. Constituye el atributo particular de la sociedad, esto es, la más general de todas las categorías sociales posibles.

Es este el contexto en el que la relación de esta concepción con la filosofía moral se hace transparente. Durkheim mismo lo reconoce cuando establece la comparación pertinente entre su propia posición y la de Kant. Mientras que para este último ninguna moralidad era posible sin Dios, para Durkheim ninguna moralidad era posible sin sociedad. "Kant postula a Dios..., —dice lacónicamente al fin de *Las formas elementales* — nosotros postulamos a la sociedad". Y concluye lapidariamente: "Debemos elegir entre Dios y la sociedad".

Pero, ¿debemos? Quienes sostenemos que, en cierto sentido fundamental, la sociedad, como tal, no existe, aunque sí lo hagan naciones, comunidades, grupos, instituciones y situaciones específicas, debemos formularnos esa pregunta. Al fin y al cabo, no negamos que exista como potente metáfora. Hasta en términos durkheimianos esta pregunta surge automáticamente, dado que, para Durkheim, Dios es un modo abstracto, pero humanamente comprensible, de transmitir el concepto, más nebuloso y difícil, de sociedad. Si Dios es la sociedad, como afirmaba él mismo, entonces ¿por qué debemos elegir? Sea como sea parece como si la trasnochada sociolatría de Comte —su culto y *religion de l'humanité*— hubiera encontrado una expresión atenuada y más sensata o puesta al día en la filosofía social de Durkheim. Más propia de la época de Durkheim, tan inmediatamente anterior a la nuestra propia, y libre ya de las ensoñaciones futuristas comteanas, que se nos antojan casi antiguallas. Antojo con el que nos equivocamos. ¿O es que el futurismo cientifista ha desaparecido ya?

Ciertamente, en absoluto lo ha hecho en el seno de la cultura mediáticopopular de esta época.

Pensadores como los evocados —Marx, Comte, Mill, Durkheim— comparten algo fundamental. Todos ellos evitaron los daños que acechan a todo relativismo ético sociológico al afirmar la soberanía moral de la sociedad como nuevo imperativo categórico. Este inesperado imperativo moral general, se halla sociológicamente fundamentado, aunque sea filosóficamente poco cuerdo, puesto que es incompatible con la convicción humanista, tan bien expresada por Ayer, de que ninguna moral puede fundarse en la autoridad, aunque esta sea divina.

Que una de las concepciones más seculares del universo moral de la modernidad, la de Émile Durkheim, desembocara en una divinización de lo que es esencialmente mundano —aunque fuera por la vía analítica y teórica de un pensador laico— no deja de dar que pensar.

Como señalo, *la religion de l'humanité* comteana se agazapa dificultosamente tras el laicismo manifiestamente militante de Durkheim (y en el republicanismo socialista francés de su época, el de su amigo el Jean Jaurès, que él también inspiraría). Ello se constata en la naturaleza del otro supuesto sostenido por Durkheim en sus esfuerzos por evitar la fragmentación positivista y la pobreza teórica: el evolucionismo. El largo camino histórico de la sociedad desde su antiguo primitivismo y fragmentación tribal hacia la gran complejidad, la integración funcional, la mudanza intensa y la complementariedad en la división de las tareas puede entenderse también como historia natural de las costumbres y los valores. En tal historia natural de la moral, Durkheim, como Marx, con el que tanto discrepaba, detectó progreso: una penosa y lenta liberación del hombre de creencias fetichistas o animistas, una progresiva sustitución de las sanciones penales por las civiles, un crecimiento paulatino del

individualismo y la racionalidad, más una expansión de la cohesión social cimentada en la solidaridad funcional entre gentes de diversa condición, ocupación y clase social y país. Se esconde aquí una historia natural del daño intencional, del mal humanamente engendrado, puesto que Durkheim es muy explícito en asignar el derecho penal a las sociedades más "primitivas" o "elementales" frente al civil, característico de las más complejas, civilizadas y hasta modernas. Ni dice ni insinúa que este último haya desplazado al primero enteramente, pero sí considera que su preeminencia en las sociedades más civilizadas —para él las cobijadas en un estado nación realmente moderno— es la mejor indicación de la función pacificadora de una división intensísima de las tareas entre la ciudadanía bajo el imperio de la ley.

(Se impone una nota biográfica que, espero, no nos hará salir de la argumentación: la elaboración durkheimiana es previa a la Gran Guerra, en la que Durkheim perdió un hijo en combate, en el frente de Tesalónica, luchando por Francia. Queda siempre barruntar que su teoría de la historia con el paso de una forma de solidaridad, que requería el derecho y la ley penales, por encima de cualquier otro criterio, a otra, dominada por la ley civil y el civismo, se hubiera modificado de raíz si el sabio no hubiera sufrido las humillaciones más graves a partir del estallido bélico, además de la pérdida de amigos, discípulos, y su propio hijo durante la guerra. Quedó así pendiente para siempre una revisión durkheimiana de la sociología de la violencia en el seno de naciones presuntamente civilizadas.)

El proceso entero se resume, en el vocabulario de Durkheim, como un incremento y desarrollo permanente de la densidad moral de la sociedad, tal y como postuló en su filosofía sociológica de la historia, contenida en la *División del trabajo social.* La creciente densidad

demográfica y el aumento progresivo de la división social del trabajo son los motores que generan la densidad moral, y sobre todo su complejidad. A la postre, una forma de solidaridad más fundamentada en la división complementaria de las tareas que conlleva la especialización en el mundo de hoy –la solidaridad por él llamada orgánica– que la que mana de nuestro sentimiento de amor y benevolencia hacia nuestros congéneres, como había señalado poco antes, Ferdinad Tönnies, y en primer lugar, Adam Smith ("amor" y "benevolencia" son las palabras clave del gran economista). Para Tönnies, categóricamente, la comunidad era la fuente última de toda moralidad. Durkheim, por su parte, argumentaría que la solidaridad primordial, o mecánica, propia de las sociedades primitivas no podía agotar toda moralidad. Su concepción de la moral gremial, y sobre todo de la moral profesional, se esfuerza por identificar las fuentes sociales de la moral, del deber ser, en el mundo moderno. Su preocupación ética principal es la de identificar la producción social de la moral en la modernidad.

La solidaridad durkeimiana suplanta a ese sentimiento como al altruismo imaginado por Comte, que fue quien acuñó la palabra (he aquí un caso de secularización lingüística: desde que disponemos de la palabra "altruismo" para muchos ya no es menester hablar de caridad, un concepto religioso, ni de fraternidad, un concepto republicano). Este proceso histórico mundial avanzaría hacia una utopía moral, si no fuera porque para Durkheim el peligro de un avance general de la anomia, el desorden y la amoralidad no se cerniera también sobre nosotros. Con esta salvedad, la sociología durkheimiana es una teoría ética histórico evolutiva, como la habían sido las de Comte, Marx y Spencer. Y como el evolucionismo biológico contemporáneo sugiere en su exploración misma de la producción social de la libertad humana.

Su utopía es cauta, pero se detecta. No es ni ingenua ni lineal. Por ejemplo, Durkheim era agudamente consciente del "estado de anomía legal y moral en que se encontraba la vida económica" y política de su época (la que condujo a la Gran Guerra). Más aún, estaba igualmente convencido de que las fluctuaciones y reveses históricos en la senda de la civilización no invalidaban la orientación general del proceso ni la supeditación paulatina, bajo el empuje de la modernización, de las fuerzas "más bajas" de la vida social (tal como la "ley del físicamente más fuerte") a leyes morales superiores. Las que paliarían la brutalidad de la historia humana, en sorprendente coincidencia con los supuestos marxianos.

En resolución: el positivismo de Durkheim no se disuelve en relativismo moral porque tenía, por una parte, una noción de sociedad verdaderamente metafísica y ética y, por otra, una visión clara de cuál podría ser la sociedad buena. Es verdad que, a diferencia de la visión de ciertos utopistas, la de Durkheim traía consigo cierto grado de coerción, disciplina, injusticia, desviación e infelicidad. Era una concepción laica, republicana y claramente patriótica a pesar de su cosmopolitismo.

Como he recordado desde el comienzo de este libro, toda teodicea se enfrenta con una dificultad insoluble: la explicación comprensible del mal. Nunca pudo la teología dar cuenta y razón de ello: o Dios, todopoderoso, permite o desea el mal —desde las catástrofes naturales a la enfermedad, pasando por la malignidad humana, que nos permite hacer daño, incluso el gratuito— o no es así, en cuyo caso dejaría de ser Dios. El viejo argumento de que Dios nos creó libres para hacernos capaces de hacer el mal cae por su propio peso. Si es que lo tiene.

Los pensadores, que como Marx, Mill, Durkheim, y en el siglo XXI más de un sociobiólogo, hipostasian la sociedad humana, trasladan a su naturaleza y estructura

las causas de la felicidad y de la desdicha humanas. Socializan, por decirlo así, unas causas de la malignidad que algunos de sus coetáneos —Schopenhauer, Nietzsche y Freud— entendieron en un sentido más antropológico, como parte de la naturaleza humana, aunque reconocieran parcialmente el peso de la sociedad.

Estos pensadores elaboraron una interpretación del mundo y de la vida humana dentro de la cual, notables matices aparte, todavía nos movemos.

Entre todos ellos produjeron una auténtica sociodicea en lugar de una teodicea (que no fuera monolítica y las versiones fueran distintas no debería impedir que captáramos el vasto territorio compartido). No se trataba de una sociodicea como la que urde cada clase social, ideología o comunidad humana para explicar y justificar el mundo según su perspectiva particular, según sus prejuicios, intereses e intenciones, sino de una sociodicea como justificación de aspiración científica, analítica y racional del universo social del ser humano. Un mito nuevo, mucho más acorde con nuestras vivencias y condición que los de antaño (Gray, 2013).

Ciertamente, esa sociodicea no es la definitiva, ni la única posible (hoy mismo se elaboran otras[16]. Están *in statu nascendi*). Ni recibe, tampoco, ese nombre en los escritos de aquellos pensadores. Pero es acorde con la constatación —con la que culmina Émile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*— según la cual "la sociedad dispone precisamente de una potencia creadora que ningún ser observable puede igualar".

Fenecidos para muchos los dioses ultraterrenos o sobrenaturales, no le ha cabido a la mayoría mayor escapatoria o refugio que la de divinizar la especie a la que

---

16. La literatura y artes (cine y afines) a través de la llamada ciencia ficción ayudan a realizar esa operación. También las cosmovisiones que van surgiendo. Cf. mi propio análisis en "Piedad cósmica".

pertenece (así se comparte lo sagrado, de algún modo, se comulga, lo cual es anhelo de tantísima gente, de la mayoría de la humanidad sin duda[17]).

Por ello se comprende la condescendencia con que los *homini religiosii* de hoy, que se cuentan por millones, deben mirar a los adoradores de las ideologías mundanas pero también, sobre todo, a las minorías de quienes abrazan el humanismo laico. Aunque por elemental respeto, no les condenen ya al infierno de los descreídos. Los nuevos tiempos, y las inciertas victorias del secularismo, ponen hoy a la defensiva a quienes otrora repartían anatemas y excomuniones a diestro y siniestro (sobre todo, a siniestro). Quienes abrazan, como fruto de esa decisión, el humanismo laico, alcanzan también la dignidad que les confiere su soledad voluntaria.

BIBLIOGRAFÍA

COMTE, Auguste (2002): *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, *París.*

DURKHEIM, Émile (1999): *Les formes élementaires de la vie religieuse*, PUF, París.

ELIAS, Norbert (2008): *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, UCD Press, Dublín.

GINER, Salvador y Tàbara, Joan David (1998): "Piedad cósmica y racionalidad ecológica", en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 19-20, CSIC, Madrid, pp. 41-67.

MARRAMAO, Giacomo (1994): *Cielo e Terra: Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Bari.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2015): *La ideología alemana*, Akal, Madrid.

ROMERO, Jesús (2013): Los *fundamentos de la sociología de Norbert Elias*, Tirant lo Blanc, Valencia.

SMITH, Adam (1759): *The Theory of Moral Sentiments.*

TÖNNIES, Ferdinand (1979): *Comunidad y Asociación*, trad. S. Giner y J. F. Ivars, Península, Barcelona.

---

17. Ese anhelo está en la raíz del partidismo, de la veneración de un líder político o religioso, pero también en la identificación tribal con artistas, equipos o estrellas profesionales del deporte y así sucesivamente. Sobre este asunto, cf. Norbert Elías sobre el deporte y J. Romero *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elías*, Tirant lo Blanc, Valencia, 2013, p. 291.

CAPÍTULO 3

'SOCIETAS' SPINOZIANA

La noción abstracta de sociedad para referirse al conjunto de los seres humanos o a la reunión de todos ellos en un ámbito determinado, es relativamente reciente. Sus raíces se hallan en la primera fase, radical, de la Ilustración. Uno de quienes consolidaron la transición desde el concepto de *societas* como compañía, asociación, fraternidad o agrupación de gentes al concepto general moderno de sociedad fue Benito de Spinoza, incorporándolo a su monismo epistemológico y naturalista. Spinoza contribuyó así a definir nuestra actual visión de la sociedad.

La filosofía política elaborada por Spinoza ha merecido atención con frecuencia. Tanto su *Tractatus Politicus* y su *Tractatus Theologico-Politicus* como a sus concepciones del poder, la autoridad, la obediencia y la libertad, tal y como aparecen en la *Ética*, han sido abundantemente exploradas. También se ha considerado la relevancia que poseen para la filosofía política de su época[18]. Con una

18. Para la definición de la ilustración radical, la época y el lugar crucial de Spinoza en ella, cf. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Enlightenment 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

teoría de la tolerancia y del poder de signo contrapuesto a la de Thomas Hobbes, la concepción spinoziana ha sido vista también como uno de los orígenes más descollantes de la mente republicana, destinada a consolidarse como una de las formas más felices de la democracia moderna.

Las reflexiones que siguen indagan algunos conceptos que constituyen la visión general spinoziana de la sociedad humana, algo así como su sociología, si se me permite un uso tan lato de ese nombre, en su acepción de concepción secular, racional, analítica y empírica de tal sociedad. Las ideas más "sociales" de Spinoza nunca pueden separarse del todo de su politología, puesto que poder, autoridad, legitimidad y obediencia son temas que comparte toda sociología con la ciencia política. Son a ellos a los que Spinoza mismo dedicó una atención preferente. Con la debida cautela, sin embargo, mi breve exploración se centrará en un aspecto, más sociológico que otra cosa, del pensamiento spinoziano, su noción misma de sociedad, como versión más efectiva, por así decirlo, de la de humanidad o raza humana.

Será una cuestión de énfasis, nada trivial en este caso. Será cuestión también de algo que vale la pena aislar conceptualmente. Sobre todo si se alcanza la conclusión, como sucede en mi indagación, de que la visión spinoziana no está tan alejada de la hobbesiana, en especial en el asunto clave de qué es lo que legitima la acción humana, incluida la violencia y el dominio bruto, revestido o no de la indumentaria de la autoridad para ejercer el poder.

Aunque la tarea que propongo valga por sí solo cierto esfuerzo, también lo vale para una deseable reconstrucción del pensamiento sociológico de nuestro tiempo, puesto que la sociología es una disciplina ética (Giner, 2013), sobre todo si consideramos el alcance de la filosofía spinoziana para algunos de los fundadores de la ciencia social contemporánea. Con el fin de adentrarme en ese

terreno, realizaré para empezar algunas constataciones que me permitirán, luego, bosquejar con cierta confianza lo que constituiría una interpretación fiel de la noción spinoziana de sociedad.

I

La tentación de introducir alusiones a la vida y circunstancias de Spinoza en la consideración de su obra se hizo poderosísima desde el primer momento, ya en vida suya. En este ensayo me atendré a sus textos. No obstante, me permitiré una alusión biográfica inicial que servirá para hacer el debido hincapié en la naturaleza notablemente neutral, desapasionada y distanciada del enfoque spinoziano.

La expulsión de aquellos judíos que rehusaron convertirse al cristianismo o fingir la conversión en Castilla en el año 1492, obligó a muchos de ellos a refugiarse en otras tierras. Quienes moraban en Espinosa de los Monteros, no lejos de Burgos, buscaron cobijo en Portugal, pero desde allí fueron pronto también expulsados. Un nuevo exilio del que sería su padre a los Países Bajos hizo que Bento, o Benito, de Spinoza naciera en Ámsterdam, en 1632. Su lengua materna fue la castellana (Scheler, 1958: 50). Sus estudios fueron pronto más allá de lo enseñado en la sinagoga. De ella sufrió una violenta excomunión en 1656, dada su heterodoxia. Hacia 1662 compuso su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, y al año siguiente su crítica de los *Principios cartesianos de filosofía*. Anónimamente aparece su *Tratado teológico-político* hacia 1670. Dos años más tarde se produce el asesinato de los republicanos Johan de Witt y de su hermano Cornelis, con cuyos seguidores, a pesar de su independencia, Spinoza se identificaba. La Universidad de

Heidelberg, una de las más importantes de Europa, le ofreció una cátedra en 1673, al tiempo que le pedía que no transgrediera ni ofendiera a nadie con sus doctrinas. Spinoza rechazó tales condiciones. Maldecido y perseguido como ateo a diestro y siniestro, el más amable de los pensadores, Benito de Spinoza, sufrió pues una acumulación de exilios y expulsiones, por su propia parte o la de sus padres. Por lo menos, cuatro: la de Castilla, por su religión; la de Portugal, por la misma razón; la de la Sinagoga, por hereje; y una cuarta, la que en nuestros días ha recibido el nombre de "exilio interior", la de su marginación o destierro. Este fue compesado en buena medida, eso sí, como ha sucedido a no pocos exiliados del mundo contemporáneo, por sus intensas amistades y lealtades personales. Fueron sin duda arriesgadas para él y hasta para sus muy fieles amigos. Su confinamiento rodeado de constantes insultos y maldiciones, acusándole de ateo y autor de una obra "fraguada en el infierno", en un tiempo en que tales improperios conllevaban terribles riesgos. Todo ello incrementó su aislamiento y le forzó a ganarse el sustento manualmente, puliendo lentes. Muy probablemente el polvo cristalino ahogó sus pulmones y causó su muerte a edad temprana. Este confinamiento, causado por su entereza, fue su cuarto destierro.

Los destierros y las expulsiones ayudan a contemplar de lejos las cosas, y no solo aquellas a las que uno pertenecía y de las que ha sido exiliado: confieren la perspectiva para contemplarlas en su conjunto; a veces, con ecuanimidad. Ello permitió a Spinoza superar la visión de una sociedad que era, a primera vista, un mosaico de comunidades distintas, y en mayor o menor medida, cerradas cada una ante las otras u hostiles entre sí, y entenderlas como un todo social —la sociedad— compuesta por seres humanos esencialmente parejos entre todos ellos.

El desenraizamiento spinoziano está estrechamente unido a las situaciones vitales de *déracinement* propias de la modernidad. Sobre este asunto del desenraizamiento o mejor, en su caso, distanciamiento[19] se ha especulado abundantemente y, hasta en algunos casos, se ha abusado de él para caer en algunas explicaciones existenciales de dudoso rigor. Ello ha sucedido tanto en filosofía —así en la muy abundante dedicada a la llamada "crisis de nuestro tiempo"— como en la crítica literaria y la cultural. La ligazón del pensamiento spinoziano con las condiciones específicas de la modernindad alienta toda su obra, a pesar de su obvio afán por indagar y pensar *sub specie aeternitatis*. O precisamente a causa de ello. Pensar atemporalmente, como Spinoza deseaba, podría haber sido un modo fuerte de compensar la fragilidad moderna. Una fragilidad que él experimentó siempre como vivencia personal a lo largo de toda su corta vida. Más que especular en torno a ella su respuesta fue la de resistirla con incomparable entereza.

II

Una tesis principal de este comentario a su aportación es la siguiente: en Spinoza no hay aún una teoría explícita de la sociedad. Su pensamiento es, en este sentido, de transición. Hay, ante todo, un esfera política, un orden de poder y autoridad que domina el conjunto de los habitantes en un territorio. Estos se agrupan en comunidades unidas por lealtades cuasi tribales que son también religiosas: protestantes, católicos, judíos, musulmanes, paganos,

19. Uno de los sociólogos clásicos mejor conocedores de Spinoza, Georg Simmel, compuso un ensayo que se me antoja "spinoziano" sobre el "distanciamiento" (*Distanzierung*) y su importancia para el conocimiento objetivo.

además de ser súbditos de diversas autoridades, unas veces vasallos y otras, menos frecuentes, ciudadanos de repúblicas. Cuando Spinoza escribe, la noción de sociedad todavía iba estrechamente ligada a la latina de *societas*, que evocaba asociación, compañía, cofradía, y hasta coalición entre varios *socii* o aliados, mas no la de sociedad en el sentido que hoy posee. En Spinoza, el concepto moderno es incipiente. Un concepto inicial al que le cabrá un muy considerable futuro, sin haber nunca desplazado enteramente los de humanidad o de raza humana.

Pronto la palabra "sociedad", o mejor, *société*, iba a referirse a cierta esfera dentro de las clases dominantes, acepción de la que hoy nos quedan expresiones, cada vez más trasnochadas, o pronunciadas con ironía, como "buena" o "alta" sociedad. La dignificación de la noción, y luego su generalización a todos los seres humanos en abstracto o en un ámbito dado, acaecería más tarde, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la ideología. Todavía hoy, expresiones emparentadas con ella, tales como "economía política" se siguen usando, aunque la tendencia es a dejar caer la segunda palabra. ("Economía social" denota una suerte de economía distinta a la predominante, que es la capitalista.) Esta expresión ha seguido un parejo itinerario: la economía era la del hogar o de la morada, después la territorial, posteriormente la nacional y finalmente, hoy, una dimensión específica de la actividad humana: producción, consumo y circulación de bienes, de todo género de bienes, inclusos los simbólicos. Estas expansiones y transformaciones conceptuales han ido al remolque del proceso de mundialización iniciado hace seis siglos.

Desde mediados del siglo XVIII, los esfuerzos por constituir una ciencia de la sociedad incluyen también,

forzosamente, intentos de emancipación lingüística o de consolidación de un vocabulario específico que tome distancias del lenguaje hablado o del usado por otras disciplinas. Una de las primeras obras fundacionales de la sociología, *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, se refiere directamente, sin ambages, a lo que hoy llamamos "estructura social", y aunque es pionera en el uso de la expresión *structure*[20] referida a cada país, o de la sociedad humana en general, no halla eco directo ni tan solo en su propia obra, salvo en el hecho crucial de que, implícitamente, esta está elaborada basándose, entre otras pocas, en torno a tal noción. Aunque la use en rarísimas ocasiones.

La generación de la Revolución Francesa y, naturalmente, la siguiente, la de Auguste Comte, entronizó la expresión "*société*", en el sentido moderno, desnacionalizado y destribalizado. Hay en ella un paralelo con el proceso de generalización del mismo concepto de hombre, nada menos. En la primera Antigüedad, "hombre" era el nombre de un miembro de la propia tribu. Los otros, los bárbaros, eran infra o semihumanos, a menudo dignos de ser esclavizados, o enemigos. Todavía en el siglo XX algunas ideologías identifican al bárbaro con el infrahumano como hicieron los nazis. Ello les permitía eliminar a las razas "inferiores", semihumanas —hebreos, gitanos— o explotarlas como animales, como sucedió con los polacos y otros eslavos. Los estalinistas en la Rusia soviética y su imperio llegaron a calificar de dementes a los "desviacionistas" y a quienes se oponían a su régimen. También en la China maoísta, con las horrendas consecuencias que conocemos. ¿Cómo puede ser humano, es decir, racional, quien niega la bondad,

---

20. Montesquieu, en *De l'esprit des lois*, también distingue entre la dicotomía clásica y sociológica fundamental de estructura/cambio (*structure/agir*) o estructura/acción.

necesidad y racionalidad del comunismo bolchevique, estalinista o maoísta?

Siglos antes, los europeos se habían ya planteado la "imperfecta" humanidad de los aborígenes, sin conseguir ponerse muy de acuerdo. Es de suponer que los frailes españoles que bautizaban a los indios a mansalva en las Américas asumían que tenían alma, a pesar de que no siempre se opusieran a que fueran esclavizados. Aunque la noción de que eran "como niños" fuera también eficaz para dominarlos, igualmente que a los africanos que se capturaban para esclavizarlos.

Mucho antes, la concesión de la ciudadanía a todos los individuos del Imperio romano reforzó la generalización del concepto de hombre. (Aunque menos de lo que pudiera pensarse, puesto que las hembras de nuestra especie, todavía en 1911 en Inglaterra, no tenían derecho al voto, y, por consiguiente, eran consideradas menos capaces que los varones. La equiparación completa no se ha cumplido ni siquiera en Occidente, donde no ha mucho que los suizos concedían (!) el voto femenino a sus conciudadanas.)

Como señalo, la noción de sociedad ha seguido un itinerario parejo: la versión originaria y la actual son mutuamente dependientes. De aludir a un grupo de compañeros o compañía, hemos pasado a la generalidad de las gentes en un ámbito, y de ello al uso absolutamente abstracto de "sociedad" (en otras lenguas europeas ha sucedido exactamente lo mismo, como es el caso de *Gesellschaft* en alemán). La constatación de nuestra esencial condición animal, ha hecho que con frecuencia nos refiramos a la nuestra como "sociedad humana", aunque haya una disciplina que estudia las sociedades animales con el debido rigor, y no solo las de homínidos, simios y cetáceos, sino hasta las de los insectos, que "viven en sociedad". Es más, estos últimos

son sociedad solamente, no individuos, con sus especializaciones genéticamene determinadas dentro de ella. La teoría social de hoy no podía estar más lejos de las viejas, nobles y tan inteligentes teorías clásicas del pacto o, burguesamente, del "contrato" social con el cual, a despecho de ser imaginario, edificaron su teoría general de la sociedad sobre una analogía imaginaria, convertida en puro mito, tan conveniente para el liberalismo en todos sus sentidos: económico, político y hasta familiar. Suponemos que la genuina amistad es lo último que queda fuera de todo pacto, puesto que ni tan solo el matrimonio, como puso de relieve Marx, escapa siempre a él.

Hoy la referencia a "la sociedad" alcanza proporciones inflacionarias, de vulgarización y mundialización, hasta el punto de perder ya cualquier significado.

Es aquí donde topamos con un problema epistemológico grave. A pesar de su constante invocación, la "sociedad", como tal, no existe. (De Dios ya sabemos lo que proclamó Nietzsche y cómo la divinizó Durkheim. No estoy muy seguro de que la desaparición, aquí anunciada, del desvanecimiento de la sociedad no tenga muchísimo que ver con la similar evaporación divina. Más bien van juntas y unidas estrechísimamente). Por lo menos, en tiempos nada lejanos, la noción se reservaba para la de "humanidad". La cosa no es preocupante, puesto que la libre circulación de expresiones que se refieren a objetos que, con el paso del tiempo, muestran haber sido entelequias, acaece con frecuencia. Basta con que se invoquen con suficiente convicción para que los hombres vivan con ellas o hasta sufran por ellas. La obra de Spinoza es muy consciente de esta *servitus* o subyugación, que él equipara no solo al dominio de unos sobre otros, sino también al simple error o concepción inadecuada de las cosas (*Ética*, parte II, *passim*).

III

Los elementos conceptuales de una sociología spinoziana son, a mi juicio, los siguientes: Dios, hecho bruto, las dualidades voluntad-intelecto y necesidad-libertad y, finalmente, su respuesta a la pregunta ¿cómo es posible la sociedad? Todas ellas, por fortuna, son cuestiones a las que la teoría sociológica ha intentado dar respuesta.

Que la divinidad, al ser "el todo", y este, a su vez, la naturaleza, no consista en un problema filosófico genuino es algo paradójico. Por eso, sencillamente, es imposible una teología spinoziana. A menos que se funda completamente con su metafísica. En cuyo caso será parte a lo sumo de una ontología. Por lo que se refiere a la "sociedad", esta forma parte de la naturaleza, aunque si se fundiera enteramente con ella, nos encontraríamos con una concepción tan magmática de la realidad que ya no valdría la pena seguir analizando entes que se confunden con los demás de tal modo. Que el ser humano pertenezca a este mundo, y solo a este, según Spinoza, que no tenga relación con cualquier otro posible "dominio", no impide que podamos determinar sus atributos. El monismo spinoziano alcanza al hombre pero más aún a la sociedad, si cabe.

En su feliz recusación de aquellos moralistas que piensan que el hombre tiene sus propias reglas distintas a las del mundo, Spinoza dice de ellos que "conciben al hombre como un imperio dentro de otro imperio", mientras que lo que es menester hacer es entenderlo como parte de la naturaleza. A sus leyes se atienen sus pasiones, inclinaciones, conciencias. Dentro de ellas están. No fuera[21].

21. En diversos lugares, y sobre todo, en el prefacio a la parte III de la *Ética*.

A estos dos parámetros —naturaleza, hombre— se une un tercero, la sociedad, que en Spinoza prácticamente siempre se presenta como conjunto de comunidades de creencia —cristianos católicos, protestantes, judíos, paganos— dotadas de sus propias jurisdicciones y príncipes soberanos. (No es caprichoso el título de *Tratado teológico-político*). Solo muy secundariamente, junto a su "verdadera religión" que reconoce la soberanía de la razón, insinúa Spinoza la existencia de un reino adicional, compuesto de hombres libres e independientes, pero demasiado difuso y carente, por definición, de un príncipe o autoridad suprema. Una noción que solo la historia posterior haría fructificar en la noble idea de la comunidad y fraternidad mundializada de las gentes de ciencia (los "hombres de ciencia") junto a la de los intelectuales sin opio ni servidumbre ideológica. Como colectivo, los intelectuales no fueron definidos como tales hasta los últimos años del siglo XIX, y ello con sarcasmo. Superada ya la absurda proposición del "intelectual comprometido", —puesto que para ser intelectual el único compromiso aceptable es el afán por buscar la inalcanzable verdad— queda bastante claro que la obra spinoziana representa históricamente uno de los pilares sobre los que se afianzaría esa visión de la tarea del sabio en tiempos seculares (Shils, 1972).

Ellos, los buscadores de la verdad, forman la auténtica hermandad o humanidad, por definición, destribalizada y destribalizadora. Y precisamente por eso comenzaron a hacer uso de la noción de sociedad como mucho antes habían echado mano de la de humanidad. La hipótesis de estas observaciones es la de que Spinoza representa el eslabón intermedio en la historia de las ideas con el cual se comienza a pasar del concepto de "humanidad" al de "sociedad", si bien no es él el único

—puesto que lo mismo puede decirse de su coetáneo Hobbes, y de los predecesores Vitoria, Suárez y Montaigne, en su descubrimiento de la humanidad extraeuropea y sus generalizaciones sobre la existencia de un universo social y de dignidad humana compartido por los pueblos más diversos y distantes entre sí. Spinoza es el último eslabón anterior a la noción plenamente moderna y contemporánea de sociedad. O el primero de la nueva, la moderna.

Podría argüirse que si bien en Spinoza el uso moderno de la palabra "sociedad" es prácticamente inexistente, no lo es de la noción. Ello confirmaría mi juicio de su función como eslabón en el desarrollo de la idea. En la historia de las ideas no es raro el caso en que un concepto clave lucha por salir a la luz, una y otra vez, sin materializarse del todo. Por eso no es legítimo decir que no existía *avant la lettre*. Un caso célebre es el de la palabra "sociología": nadie negará que Montesquieu no poseía algo más que una mera imaginación sociológica, o como yo diría, una "inteligencia sociológica" del mundo humano. Ni tampoco, antes que él, Abén Jaldún y, sin duda, Aristóteles en su *Política*. El mismo Comte usó durante un tiempo la expresión *physique sociale*, hasta que dio con la palabra híbrida y la acuñó. Otro ejemplo es el de la expresión "sociedad civil", que se confundió durante un tiempo con su mismo contrario. Así, la expresión "*civil or political society*" fue usada por los mismos fundadores de la teoría de la sociedad civil (Giner, 2012: cap.10).

Spinoza pensó no solo en el hombre sino en la sociedad en su sentido actual. Y por lo menos, por una vez la usó de modo diáfano. Lo hizo en el contexto de la distinción, fundamental por muchísimo tiempo, entre "estado de naturaleza" y "estado civil" del hombre. También en el subconcepto de que el estado civil es un pacto entre hombres para acabar con la contienda constante entre unos y

otros, lo que les lleva no solo a la paz pactada, sino a prestarse ayuda y hacerlo al final rutinariamente todos ellos. Merced a ese acuerdo podrá "establecerse una sociedad", subraya Spinoza en su Libro IV de la *Etica*. Como mínimo, puede decirse que aquí la noción es doble: la convenida a la sazón (pacto entre dos o más individuos) así como la nueva, universal y propia de nuestros días, de sociedad. Por otra parte, en su correspondencia se halla alguna referencia a la reacción del público lector o a la de quienes (autoridades eclesiásticas, políticas y otras) puedan leerle, entendido como "la sociedad" (prop. XXXVII, esc. 2), en el sentido actual de "la sociedad opinará esto o aquello".

La sorpresa final, hoy, es que el uso y abuso del concepto de sociedad, su popularización y vulgarización hayan llevado también a su suma degradación. Un deterioro lingüístico de tal vaguedad y polisemia —puesto que significa "pueblo", "público", "ciudadanía", "gente"— que me lleva a afirmar, como he hecho, que en cierto sentido riguroso la sociedad no existe. Pero estas no son unas reflexiones sobre el lenguaje ordinario, aunque desde otra perspectiva puedan tener algún interés para la llamada *ordinary language philosophy*.

IV

Cuando se dicen cosas tales como "la sociedad no permite", "la sociedad moderna requiere", "la sociología es la ciencia de la sociedad" y así sucesivamente, cabe preguntarse si el lenguaje oculta y hasta miente. No hemos avanzado mucho desde que se aludía al Todopoderoso con iguales intenciones. Aún hoy un "Dios no lo permita" o "quiera" no es por fuerza una frase vacua, y más si uno es devoto de Benito de Spinoza. "Si Dios quiere" no le va en

zaga. *Quod natura no dat*, no suele ser factible, que digamos. Por eso no solo no hay milagros, sino que son imposibles.

La spinoziana concepción de la libertad como virtud, acorde con la naturaleza relativamente autónoma del hombre, y expresión de su razón, que sabe imponerse a las pasiones —en él, afectos— es acorde también con la de sociedad, emergente en Spinoza. Su idea crucial de conato (*conatus*) o esfuerzo por perseverar en su propio ser, tiene la suprema cualidad de haber encontrado en Spinoza una clara definición de aquello que, transportado al universo social, desde Aristóteles a Weber se ha dado por sentado: qué clases, naciones, grupos con intereses creados, no se disolverán de propio acuerdo si no encuentran fuerzas superiores a ellos, que con ellos acaben o que los socaven o erosionen suficientemente para que se desmoronen. Que cada ser humano tiende a aumentar su bienestar o a reducir o eliminar las fuerzas que lo debiliten, es un supuesto más interesante para el análisis que el del mero egoísmo. También, de nuevo, para una teoría "conflictivista" de la sociedad humana. La absoluta y enfática negación spinoziana de la posibilidad de lo milagroso es coherente con ello, y con el estado actual de la ciencia y la epistemología.

Spinoza es un pensador "conflictivista". Asume que el conflicto es connatural a nuestra naturaleza y que, asimismo, entender el mundo en términos de conflicto, como método, es lo adecuado. La multiplicidad de los conatos no engendra armonía, aunque sí con frecuencia, equilibrios (más o menos tensos). Los unos topan con otros, unos van en una dirección; los otros, en otra. Los que van en la misma o son complementarios, también existen, y por lo tanto generan un grado de armonía también notable. Ambas cosas son compatibles y lo son de modo evidente.

En general, la ciencia social ha reconocido poco o nada la aportación spinoziana al estudio de la sociedad humana, con la ya señalada excepción relativa en su exposición de la historia del pensamiento político. Ello sorprende puesto que el concepto crucial de "obligación política" y el no menos significativo, y hoy de nuevo reconocido, de "confianza" política no son precisamente menores en él[22]. Tampoco se ha tenido en cuenta como se merece la importancia del "método demostrativo" en las especulaciones y razonamiento de las ciencias y en la filosofía social (Sabine, 1961: 425-429).

Por fortuna, uno de los mayores sociólogos clásicos, Georg Simmel, reconoció su deuda con el sabio. En su fructífera distinción entre "forma" y "contenido" de las relaciones sociales, Simmel se refiere a la spinoziana entre "pensamiento" y "extensión", bastante más convincente para un sociólogo que la cartesiana entre mente y cuerpo (lo es también para numerosos filósofos). En su tratado sobre el significado y consecuencias culturales, económicas, políticas y psicológicas de la moneda, Simmel especula sobre la "infinidad de atributos" del dinero, haciendo uso de una noción spinoziana crucial, entre la sustancia y sus numerosos (en su caso, infinitos) atributos. Para la tradición "conflictivista" en ciencia social, desde Marx hasta hoy, la centralidad del conflicto de ideas, creencias y conducta entre los hombres, inaugurada por Spinoza junto a un Hobbes opuesto a él en otros aspectos, la aportación spinoziana es así esencial.

Por otra parte, Steven Lukes lleva razón cuando subraya la llamativa similitud de la concepción de la moralidad en Émile Durkheim de la autonomía individual como constitutiva de la ética secular, liberada del reino del

22. No se profundizan en este ensayo, puesto que se atención se centra en el uso explícito, o muy claro, del término de "sociedad".

misterio y el dogma sobrenatural, con la spinoziana (Lukes, 1973:115). En el pensamiento durkheimiano, como es notorio, la naturalización spinoziana de Dios no lo cubre todo, pero sí cubre en Durkheim lo social: su divinización de la sociedad, la persuasión de que esta es Dios para los humanos, o que Dios es la representación colectiva de la sociedad, forma el núcleo de su teoría de la religión y las creencias. Sin ser lo mismo, esta está fuertemente emparentada con la spinoziana (Giner, 2012: 693-696).

Las referencias a Spinoza entre diversos pensadores del liberalismo "progresista", por llamarlo de alguna manera, son en algunos casos, como el de Isaiah Berlin, tan numerosos que no nececesitan datos precisos. Y más aún en el caso de la tradición republicana en el pensamiento político que, al ser la causa que abrazara Benito de Spinoza en los tempestuosos tiempos que vivieron los Países Bajos de su época. Ello hace de él uno de sus fundadores, y filosóficamente el más sutil. También, por decirlo todo, hacen de él un posible "autoritario" dentro del republicanismo democrático, dada su inclinación por afirmar la legitimidad de las decisiones desagradables del poder constituido, incluidas las dudosamente justas[23]. Su *conatus* como acción o decisión no se justifica; simplemente, es.

Por su parte, otro de los clásicos de la sociología, Vilfredo Pareto, rinde a Spinoza el honor de sus reproches, prácticamente sarcásticos, al tener en cuenta lo que se le antojan flancos débiles de su visión de la sociedad. La consideración de Dios/Naturaleza como causa general de lo que en el mundo o universo hay es, según Pareto, de la máxima generalidad imaginable y por ende no se sostiene. La conciliación spinoziana entre egoísmo y altruismo también es,

23. S. Nadler piensa que Spinoza se percata de que al dar poder absoluto al Estado, incluso el republicano, ha esclavizado a sus ciudadanos. S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, 2011, p. 193.

según él, imposible, y no digamos la apelación constante de Spinoza a la razón como único modo de dominar las pasiones o afectos que esclavizan al hombre (Pareto, 1968: apdo. 601, 1493 y 1495). Para él las razones y hasta las buenas razones son pretextos para justificar pulsiones ciegas o afectos spinozianos, y no modos de dominio de tales pasiones.

También en el rechazo enérgico hay recepción, amén de un conocimiento asaz competente de las doctrinas que se condenan con energía.

Estos renglones, sin embargo no intentan demostrar el influjo de Spinoza al evocar su presencia, a veces semioculta, en el pensamiento social y sociológico contemporáneo, sino indicar de algún modo la posibilidad de universalización de su enfoque. Su naturalismo es obviamente compatible con la antropología y acorde con los logros de la sociobiología, la etología y la consideración del culto y devoción contemporáneos por la naturaleza en toda ética laica y secular preocupada por la supervivencia del planeta (Giner y Tábara, 1999). No es este el lugar para desarrollar estas aseveraciones: baste aquí evocarlas.

V

La visión moderna de la sociedad humana como ente único y general tiene, entre muy pocos otros, su origen en Benito de Spinoza. "Tener un origen" entraña, en su caso como en tantos otros, que a menudo se agazape en su pensamiento sin encontrar la expresión que hoy usamos con tanta frecuencia como desaliño.

Del mismo modo que fue tomando cuerpo durante la Ilustración escocesa a partir de la diferenciación entre "sociedad civil" y "sociedad política" o Estado, también sucedió así en el pensamiento spinoziano. Al principio, piensa Spinoza, los hombres establecían pactos en el seno

de sus comunidades para convivir y prosperar en paz, y formar sociedades o una sociedad, en el sentido latino de asociación de compañeros, *socii*, o en alemán originario de *Gesellschaft* (*Gesell* significa "compañero", "acompañante"). Más adelante, la asociación de todos ellos, la generalidad de la humanidad, constituye una sociedad o "la sociedad". A menudo, esta es la que mora bajo el ámbito de una polis o nación constituida por una autoridad llamada Estado o "ciudad", en el sentido clásico[24] de *civitas* como ente político.

Dice Spinoza:

Para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse ayuda mutua es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda redundar en daño ajeno. Cómo pueda suceder esto —a saber que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles— puedan darse garantías y confiar unos en otros es, a saber, porque ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, contrario a él, y que cada cual se abstenga de inferir un daño a otro, por temer un daño mayor. Así pues, en virtud de esa ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y juzgar sobre el bien y el mal, y que tenga la potestad de prescribir una norma común de vida y de promulgar leyes y afianzarlas, no mediante la razón, que no puede reprimir los afectos / las pasiones / sino mediante amenazas. Esa *sociedad* se llama estado /o ciudad / y quienes son defendidos por su ley /o derecho / ciudadanos[25].

24. Unos traductores traducen *civitas* en el sentido de "Estado" por "ciudad" (así, Josep Olesti), mientras que otros lo hacen por "Estado" directamente (así Vidal Peña, p. 304; y Atiliano Domínguez, p. 195).
25. Traducción de Vidal Peña, con modificaciones menores extraídas de la de Atilano Domínguez y Josep Olesti. La palabra "sociedad", en sentido abiertamente general, "universalista" o moderno, está subrayada por mí.

La aparición del concepto de sociedad dotado del atributo de absoluta generalidad, es evidente en este pasaje. Su destribalización es completa. Tras Spinoza, aparece ya en el siglo siguiente, el XVIII, cada vez con mayor regularidad, entre los filósofos morales y sociales, como es el caso de Adam Smith, uno de los más influyentes (Briggs, 2000: 9).

Estamos ya ante un concepto moderno, el que desde ese momento haría fortuna y el que hoy circula por todo el arco posible de significados, desde el de "sociedad humana" —de etólogos, antropólogos, economistas, sociólogos, así como filósofos— hasta el más corriente en el lenguaje cotidiano y en el ordinario. No estaba destinado a desplazar a sus predecesores —piénsese en "sociedad anónima", "Sociedad Española de Medicina Interna", "Sociedad de Naciones"— pero sí a ocupar un lugar tan útil como necesario en el mundo de hoy. La divinización de la sociedad que explicó satisfactoriamente Émile Durkheim como parte de su epistemología sociológica de las representaciones colectivas y de la conciencia es afín al naturalismo spinoziano. Somos sociedad, incluso lo es nuestro espíritu, y por lo tanto, él mismo es naturaleza.

VI

Es precisamente el mundo de hoy el que exige una panoplia mínima de conceptos "neutros" como el de sociedad para darles permiso de circulación. En realidad, para no abandonar a Spinoza, para tenerlos por hechos brutos.

No parece casual, sino todo lo contrario, que fuera precisamente Benito de Spinoza quien, al estar "fuera de la sociedad", desde un principio, como he señalado más arriba al referirme a sus cuatro exilios y expulsiones, fuera el primer pensador que, yendo más allá del viejo concepto

de "humanidad", sin negarlo nunca, supiera elaborar el igualmente universal y sin duda más natural, de "sociedad", acorde también con su extremo naturalismo.

Aunque la invariable actitud de fidelidad al racionalismo impone a Spinoza la obediencia al principio de razón suficiente (della Rocca, 2008: 16), la confrontación con los hechos brutos le exime de explicaciones. Ni él mismo, en su naturalismo y racionalismo radicales, que asume que todo es explicable, puede escapar a la realidad de que tiene que haber ciertos hechos y leyes que no se presten a explicación racional ni causal. Aceptar que esa es su posición no es negar su racionalismo radical, ni insinuar que no logró (simbólicamente, "fracasó"), en su búsqueda tozuda de explicaciones satisfactorias, sino afirmar que su epistemología estaba construida para que esos "huecos negros" de lo incognoscible fueran parte de su programa implícito de indagación. Como son parte de nuestra realidad, la naturaleza: el monismo spinoziano no permite ver a la sociedad como una realidad no compartida. Mi alusión al comienzo de este ensayo a lo estimulante de su "sociología" o pensamiento protosociológico tiene algo que ver con esto. Lo que ocurre en ciencia social es que esta suele ser muy explícita en trazar su propias demarcaciones de lo cognoscible y no pretender demasiado.

No todo, en fin, puede desvelarse cuando se identifican los procesos de causación y se explican racional y claramente. Baste, pues, con el conato, para decirlo en su idioma, de esclarecimiento. Tal vez para él, la "sociedad humana" —que no siempre le trató con dulzura— fuera también un hecho bruto y, por lo tanto, aceptable. No es otra la actitud del estoico.

BIBLIOGRAFÍA

ALBIAC, Gabriel (1987): *La sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid.

CÁMARA, María Luisa de la (1992): *Método y sistema en Spinoza: el paralelismo*, Trotta, Madrid.

DELLA ROCCA, Michael (2008): *Spinoza*, Routledge, Londres.

ISRAEL, Jonathan I. (2001): *The Age of Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford.

LEBUFE, Michael (2010): *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence*, Oxford University Press, Oxford.

MIGNINI, Filippo (1999): *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Bari.

MONSERRAT, Joseph (2000): "L'autoritat del Consell: *Tractatus Politicus* 1677", en *Idees d'Autoritat*, INHECA, Barcelona.

—(2002): "Strauss y Spinoza", *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real.

NADLER, Steven (2013): *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, Princeton.

SPINOZA, Baruch de (1984): *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid.

— (1985): *Tratado teológico-político*; *Tratado político*, trad. y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid.

— (2000): *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed y trad. Atilano Domínguez, Trotta, Madrid.

— (2013): *Ètica*, ed. y trad. catalana de Josep Olesti, Marbot Ediciones, Barcelona.

CAPÍTULO 4
CIVILIZACIÓN

I

La vida civilizada se anhela cuando no se tiene. O cuando está en peligro. Ahora lo está, de un modo insidioso. En erosión constante.

Están fuera de lugar, más que nunca, las jeremiadas de los agoreros del fin de la civilización que invadieron la imaginación culta desde fines del siglo XIX, hace, por lo tanto, bastante más de un siglo. Por fortuna, han sufrido las necesarias descalificaciones y una refutación ya inapelable (Giner, 1979; Baricco, 2006). Las amenazas vienen de otra parte. Como suele suceder. Por si faltaba, una vez más, los futurólogos de antaño no supieron acertar. Los de hogaño errarán como ellos lo hicieron.

Por mi parte, en lugar de vaticinar, ni siquiera con la mayor cautela, por dónde va a derivar el mundo en el que moramos, la civilización a la que pertenecemos más o menos conscientemente (o más o menos atolondradamente) me impondré ahora la tarea, mucho más modesta, de conceptualizar la civilización. Nada de predicciones, y

menos de lamentaciones. Aquí, además, no hay muro sagrado frente al que lamentarse. Los muros que solían ser de piedra y albergaban templos son ahora de plasma y acogen simulacros.

¿Cómo osar predecir el destino de nuestra civilización si no sabemos primero de qué hablamos? Así que esta reflexión se ceñirá a pergeñar algunos rasgos elementales suyos, con parcas alusiones a su futuro, si es que lo tiene.

"Si es que lo tiene" no significa que la misma tenga que disolverse suavemente o acabarse en forma de hecatombe o catástrofe, cosas que no sabemos. El condicional proviene de un hecho elemental. Hasta ahora, toda "civilización" existía porque fuera de ella había una "barbarie" u otra civilización distinta, a la que solo a regañadientes algunos concedían la categoría de civilización. Nuestro perenne agradecimiento a Montesquieu por ser el primero que en sus *Cartas persas* mostró ya sin lugar a dudas la existencia, junto a la nuestra, de otras culturas o civilizaciones tan respetables —o más— que la propia.

Nos embarga hoy, ya en pleno siglo XXI, una creciente e intensa preocupación por la naturaleza de la civilización contemporánea. Por extensión, también por las diversas civilizaciones que, venidas del pasado, comparten nuestro mundo. Todas ellas sufren mutua influencia, interdependencia y tensión. Quienes moran en alguna de ellas nunca están a cubierto de las demás. Y quiérase o no, la procedente de Europa, la Occidental, cada vez más compartida por todos, es aún la hegemónica. La pujanza de las culturas que no proceden de la nuestra —la de China, Japón e India— se debe a haber incorporado a ellas mismas aquellos elementos que hasta hace poco solo pertenecían a la nuestra: capitalismo, industrialización, progreso científico, racionalidad instrumental, igualitarismo educativo. Ni

estos elementos estaban enteramente ausentes de las demás civilizaciones ni eran igualmente potentes en todas nuestras sociedades, pero *grosso modo*, era la situación.

La relación cultural, política, económica y física entre las diversas civilizaciones es constante y cada vez más intensa (no es siempre pacífica. Algunos combaten con las armas o el terror una civilización, la moderna, que identifican con el imperialismo, el descreimiento, el ateísmo, la depravación general. Tal relación no es nunca simétrica ni equivalente). Gentes enmarcadas en ámbitos civilizacionales diversos entran en colisión bélica o subordinación clasista, mientras que el paso de un mundo cultural a otro, a través de las vastísimas migraciones que a todos afectan, entraña también penurias, fricciones y enfrentamientos cuya raíz debe buscarse también en diferencias entre mundos humanos representados por modos culturales y órdenes económicos o políticos no siempre compatibles entre sí. Por su parte, la intensidad de la cibercomunicación mundial es tal que hasta este esquema, en el que entran en contacto y se intercambian entre sí rasgos de culturas distintas y modos diversos de dominar, se hace obsoleto.

Sea ello como fuere, nuestros anhelos, nuestras desgracias, nuestras aspiraciones mayores, están hoy estrechamente vinculados a lo que entendamos por civilización, a cómo la concibamos, a lo que de ella esperemos. La definición misma de lo que constituya una "civilización" se nos escapa. Sobre todo si quien se para a pensar en ello ya parte de una idea de lo que constituye una civilización, con exclusión de todas las demás. La dicotomía entre "nosotros" y "los bárbaros" es tan fácil que nunca cesa de acecharnos. Nunca es tan poderosa como cuando, abrigados en el lenguaje de la tolerancia, decimos reconocer los valores de otras civilizaciones (o "culturas" o "fes", según el vocabulario de cada cual), pero de algún modo logramos

comunicar la idea de la superioridad de la propia. Los salvajes atentados contra la prensa libre y contra la comunidad hebrea con que se abrió el año 2015 en Francia generaron la inmediata reacción cívica de indignación moral en aquel país, y en muchos otros que lo aman o admiran. No obstante, sin quitar nada a la extraordinaria oleada cívica de fraternidad que recorrió Europa, cabe recordar que en la defensa misma de nuestros criterios civilizatorios —libertad de opinión, inclusa la de sátira, y los demás— se manifestaba la convicción de que la nuestra era la expresión suprema de civilización. No tengo absolutamente nada contra ello; sobre todo si puede demostrarse. De momento, lo único que podría argüirse con cierta solidez es que la occidental contemporánea, es la más compatible con la modernidad avanzada. Para muchos, son lo mismo. Pero hasta en este terreno discrepan algunos observadores (Gray, 2013), para quienes esa modernidad ha llegado a tal grado de madurez, que hasta los terroristas participan plenamente de ella.

II

La pertenencia a una cultura, clase o nación determinada dícese que suele representar un escollo a salvar en el estudio despasionado de los fenómenos sociales. Rara vez pensamos en las ventajas que, en algunos casos, conllevan las circunstancias para quien indaga con espíritu objetivo. En nuestro caso, las hay. En efecto, todos los pueblos de Iberia son hijos de una vivencia histórica irreversible, no tan lejana como pueda parecer, puesto que duró hasta los albores del Renacimiento o de la modernidad europea. Fue la vivencia, únicamente hispana, de pertenecer durante muchos siglos a la frontera siempre

porosa entre dos de las más grandes civilizaciones que en el mundo han sido: la europea y la musulmana. Cierto es que pertenecemos a la primera, y no de modo periférico o secundario, sino vital para la civilización occidental (sin nuestra parte en ella, ni siquiera podría explicarse). No obstante, conformó nuestro destino histórico también la musulmana, precisamente en el momento de su mayor y extraordinaria grandeza. En el solar hispano floreció la civilización islámica como en ninguna otra parte.

No es nada infrecuente que se forje una gran civilización o que florezca en los aledaños territoriales de otra: hay buenas razones para ello: estímulos de hibridación fronteriza, de intercambios de ideas. Grecia, justo en los confines del imperio persa, bárbaro para ellos, es muy anterior a un Al-Ándalus desgajándose del Califato y lindando con los bárbaros cristianos del Norte. ¿Qué mejor lugar que esta tierra, pues, para reflexionar sobre la variedad y multiplicidad de las civilizaciones, sobre sus trueques y mutua fertilización, sus deudas y aportaciones compartidas, sus felices encuentros y desdichados desencuentros?

La tarea es ardua. Y no solo por las dificultades intrínsecas a toda macrosociología histórica. A ellas se añaden tergiversaciones fruto de la ignorancia cuando no de la ideología. Así, en el asunto de la coexistencia, conflicto y fertilización entre civilizaciones, el análisis científico de la cuestión se ha empañado con alguna concepción parcial. Como es notorio, algún observador ha pensado que el mayor problema con que tenemos que habérnoslas hoy en el mundo era el de una presunta guerra o encontronazo de civilizaciones (Huntington, 1993). Esa metáfora simplista, que ignora mestizajes y fertilizaciones (Villoro, 1998; Ferrarotti, 2003), así como pacíficas convivencias, capturó la imaginación y el vocabulario de los menos reflexivos,

y ha alcanzado no poca notoriedad mediática y diplomática, hasta sancionada por las Naciones Unidas (Informe de las Naciones Unidas, 2007). Desdichadamente, la respuesta y refutación de esa equívoca noción por parte de la ciencia social no fue pronta ni del todo enérgica. La sociología enseña que los conflictos y colisiones frontales no son entre culturas, concepciones del mundo, modos de organizar el poder y la autoridad: lo son entre sociedades específicas, mejor aún, entre hombres de carne y hueso, en su combate por el dominio de unos sobre otros o su forcejeo o lucha por el reparto desigual de recursos escasos y bienes codiciados. También por imponer unos a otros su modo de entender la vida y el mundo. Por hacer valer sus dioses propios, sus intereses imaginados o reales, su lengua y lenguaje.

La expresión "choque de civilizaciones" está preñada de sensacionalismo, aunque la haya engendrado un académico de respetable ejecutoria. Si supiéramos usarla solo como metáfora, sería tal vez admisible. Lástima que, con su dramatismo, no hace más que escamotear los enfrentamientos y desequilibrios que genera algo muy distinto: simplemente, la modernización desigual, las injusticias que asolan el planeta y que despiertan en muchos pueblos deseos normales y comprensibles de acabar con ellas (Chirot, 2001). ¿O es que el imperialismo es un invento de profetas y tribunos resentidos de la plebe o de los pueblos humillados y ofendidos? Lo recomendable, pues, es dejar la peregrina idea del "choque de civilizaciones" confinada a que la blandan ideólogos, políticos y periodistas.

Por poner una ilustración histórica que corrige la idea: no hubo en suelo americano un conflicto entre la civilización europea —en su versión anglosajona en unos lugares, o hispana, en otros— y las culturas y civilizaciones indígenas. Lo que hubo fue una lucha entre unos invasores conocidos y unas sociedades tribales o civilizaciones no

menos conocidas, armadas cada cual de sus creencias, ideas, recursos materiales y saberes técnicos. Alexis de Tocqueville, en un pasaje inmortal, compara los modos de conquista ingleses con los españoles, compara dos crueldades (comparación de la que sale peor parada la inglesa, en un comentario de raro sarcasmo por su parte). Fue un combate entre dos desigualdades, dos modos de desplazarse, combatirse y subordinarse, conquistadores y conquistados, o de aniquilar los unos a los otros. Avanzaremos mucho más en el terreno de la sociología de las relaciones entre civilizaciones, así como en el del hoy creciente campo del análisis civilizacional, si seguimos las huellas del gran sociólogo normando, sin perdemos en las vaguedades demasiado idealistas de quienes hipostasian la civilización y caen víctimas de las propias abstracciones que una civilización siempre engendra. Y sobre todo, si evitamos toda confusión entre cultura y civilización, cosa que a las presentes alturas de la indagación y madurez de la teoría sociológica y antropológica no debería ya acaecer[26].

III

La sociología surgió ya con una preocupación esencial por entender y explicar la civilización. Nunca la ha abandonado. Tal vez sea hoy la que más tenga que decir sobre ella y la que esté en mejores condiciones para dar cuenta y razón de ella.

La sociedad humana, como un todo, es objeto primordial de estudio de la sociología. Las obras fundacionales de

26. En la presente discusión, y por razones de economía y eficacia, soslayaré el análisis, harto conocido, de la cuestión clásica de las diferencias entre cultura y civilización, aunque tenga que referirme al asunto brevemente en algún que otro lugar. En todo caso, cf. cap. I de N. Elias (1939), o en cualquiera de sus traducciones.

esa disciplina, al intentar presentar un análisis general de la estructura y la dinámica de la sociedad, la entendieron siempre en su mayor nivel de generalidad. Lo hicieron con la intención de explicar científicamente la textura, composición y dirección de aquellas entidades vastas y complejas a las que llamamos civilizaciones. Desde Condorcet, Saint-Simon y Comte hasta Marx, la naciente sociología se esforzó por definir, clasificar y secuenciar el proceso civilizatorio, asumiendo siempre que era único y en última instancia unilinear, aunque complejo y sujeto a graves crisis, ramificaciones y vaivenes. Su hipótesis inicial asumía la existencia de un largo camino que conducía desde el primitivismo y la barbarie hasta la civilización moderna, esencialmente la europea (Giner, 2004).

Hoy está claro que hemos superado de veras esa linearidad inicial y también el larvado eurocentrismo de todo el proyecto. Hay miseria en todo historicismo, entendido como concepción teleológica del mundo humano. Pero esa pobreza se hace abismal cuando se atribuyen virtudes metafísicas a una situación determinada, sobre todo si es la nuestra. La gravedad de la actual situación del mundo no permite, ni por asomo, veleidad intelectual alguna en este terreno. Las miserias de la civilización actual están a la altura de sus grandezas.

Que ello sea así no nos da patente de corso para unirnos al coro autoflagelatorio —típicamente europeo y americano— de quienes se sienten obligados a acusar a la ciencia social elaborada entre nosotros del pecado mortal de eurocentrismo. El biés occidentalista debe considerarse superado (Hall, 2001). Lo cual no quiere decir, como Weber demostró tal vez para siempre, que el desencadenamiento de la Gran Transformación —por usar la expresión consagrada por Karl Polanyi— tuviera lugar en nuestra parte del mundo, y no en otra. Y no por ninguna ineluctable ley evolutiva o, ni mucho menos, providencial,

sino por una serie de causas empíricamente detectables. Debemos seguir investigándolas, pero de momento no parece que vayamos a poder demostrar que el desencadenamiento del proceso de modernización haya acaecido en ningún otro lugar del mundo. O que hubiera podido acaecer fuera de Europa y sus prolongaciones. Y menos aún que hubiera ya empezado en otras latitudes para ser truncado por el destino.

Los procesos evolutivos truncados son harto interesantes tanto para historiadores como para sociólogos, pero primero hay que demostrar las causas de la agonía o interrupción. Cosa, en el caso de la modernización, imposible: solo en Occidente comenzó. Solo Occidente ha producido la civilización moderna, en sus luengas fases iniciales. Lo único que es dable demostrar es que algunas de las otras civilizaciones se "acercaron" al desencadenamiento que condujo eventualmente a la moderna, o a los diversos modos actuales de modernidad, para ser más precisos (Beriain, 2002 y 2005). Sin embargo, ninguna lo hizo suficientemente para que podamos decir que la Gran Transformación hacia la civilización moderna era ya inevitable dentro de su lógica específica.

Debería estar claro, además, que fueron los occidentales mismos quienes comenzaron a combatir el eurocentrismo al que, en no poca medida, condujo el auge de Europa. Y no por azar, sino por una dinámica crítica muy propia de su civilización. Las raíces de la crítica al eurocentrismo y al potencial destructivo de la expansión europea en Francisco de Vitoria, Michel de Montaigne y otros pensadores renacentistas tardíos son evidentes. Fueron también ellos los primeros que contemplaron, comparativamente, el enfrentamiento entre su propio mundo y el ajeno, ultramarino, sin atribuir al último la categoría de bárbaro: no fue mera coincidencia. El combate europeo contra el eurocentrismo, pues, no es de ayer mismo, según

podría antojársenos a causa de algún texto muy popular entre un público culto (Said, 1978). Comenzó casi tres siglos antes de la Revolución industrial.

En la época de las Luces varias mentes europeas —Montesquieu en sus *Cartas persas* de 1721, Cadalso en sus *Cartas marruecas* de 1793— consolidaron la argumentación contra lo que hoy llamamos eurocentrismo, y recomendaron el estudio y evaluación de nuestra civilización con la necesaria distancia e imparcialidad. Se situaron en la perspectiva de los otros. Fundaron, al tiempo, la tradición comparativa, tan crucial hoy en día en la sociología de la civilización.

Andando el tiempo, junto a la aspiración macrosociológica que inspiraba a los pioneros de la ciencia asocial, surgieron esfuerzos más circunscritos, aferrados a datos comprobables y contrastables. También, por fortuna, aparecieron teorías de la civilización más cautas y sólidas, es decir, más aptas a refinamiento o a refutación científica. En ningún caso dejaron de interesar a los sociólogos las macrosociedades ni tampoco esas vastas y altamente complejas entidades a las que llamamos civilizaciones. Más bien al contrario. La única diferencia fue que el aumento de conocimientos y las exigencias crecientes del rigor empírico hicieron la tarea más ardua, aunque siempre igualmente atractiva.

La mayor atención prestada a unidades de observación menos amplias que las de toda lo sociedad, no obligó a la disciplina a descartar la preocupación original. Más bien la enriqueció paulatinamente, al tiempo que obligaba a los estudiosos de la sociedad en general a prestar atención a la naturaleza y dinámica de esas vastas entidades o civilizaciones. Los procesos de mundialización de las sociedades humanas que hoy vivimos, los enfrentamientos, conflictos y descalabros que tales tendencias desencadenan, confieren nueva urgencia a esa antigua y perenne

preocupación del arte sociológico. La sociología de la civilización es ahora más necesaria que nunca. Nadie duda de que también la historia, cuyo cultivo en el estudio de las civilizaciones es esencial.

No es este el lugar para dar cuenta y razón pormenorizada de las sucesivas concepciones de la civilización que han jalonado la historia de la ciencia social. Tan solo las evocaré, para entrar de lleno en la problemática con la que hoy nos encontramos y subrayar la necesidad imperativa de que las ciencias sociales de hoy sepan enfrentarse con lo que podríamos llamar "cuestión civilizacional". Una cuestión que, como veremos, ni es baladí ni es secundaria en el panorama de los asuntos cuya solución, siquiera parcial, depende en alguna medida de la comunidad científicosocial. No todo se resuelve en los foros internacionales: la consolidación de una cultura de la comprensión mutua y del conocimiento de mitos y creencias es previa a la construcción de la tolerancia efectiva. A la superación de las meras treguas entre enemigos irreconciliables. La morada de Satán está en todas ellas, no en una sola. Si poseer una sociodicea es inevitable, por lo menos repartamos mejor la responsabilidad del mal.

Pueden distinguirse cuatro grandes épocas de la sociología dedicadas a la indagación de la civilización, a través de las cuales ha avanzado nuestro conocimiento objetivo entorno a ella. (a) La inicial, propia del siglo XVIII, caracterizada por una toma de conciencia de la existencia del fenómeno civilización, aportó una primera elaboración, sorprendentemente madura, de sus características y dinámica. (b) La teleológica, caracterizada por una pretensión científica positivista que encubría, no obstante, un potente occidentalismo y una afirmación de predicción del futuro, propia del siglo XIX. (c) La comparativa, con hipótesis falseables, es decir, científicas, enraizada en sólidas generalizaciones históricas. (d) La

del análisis civilizacional contemporáneo, apoyada en un incremento de la labor empírica.

Evocaré solamente las dos primeras fases, para pasar luego a mayores comentarios sobre las dos últimas, y entrar así en mi propio bosquejo de la naturaleza de la civilización contemporánea.

a) Si tomamos como punto de arranque a Montesquieu para la fundación de nuestra disciplina —aunque no el de su nombre convenido— constatamos que *El espíritu de las leyes* de 1748 constituye ya un tratado sobre toda una estructura social[27] general, más allá de las fronteras de cualquier país o politeya determinada, reconocible e identificable como lo que hoy recibe el nombre de civilización (un término que entró en el vocabulario también en el siglo XVIII). Es más, tanto sus *Cartas persas*, de 1721, como sus reflexiones sobre las causas de la grandeza y decadencia del orden romano plantean ya las cuestiones pertinentes con las que todo estudio de la civilización, hoy, debe habérselas: forma general de la sociedad, gran dimensión territorial, relaciones entre centro y periferia, creencias, prejuicios y valores de las clases dominantes, análisis de las estructuras de autoridad y dominio, contrastes y comparaciones sistemáticas entre culturas y costumbres diversas y, finalmente, heterogeneidad y pluralidad sociales internas de toda civilización. Y todo ello en el marco de una serena evaluación moral, apenas oculta, de lo bueno y lo malo, lo deseable y lo rechazable, en el modo de vida impuesto en cada civilización. Escamotear la dimensión moral de la sociología en el estudio de la civilización es tan ilegítimo como hacerlo en cualquier otro campo de la disciplina.

27. V. nota 28.

b) Montesquieu estaba libre, por fortuna, de toda ilusión progresista. No así los grandes científicos sociales que, a pesar de su considerable aportación al conocimiento objetivo de la sociedad humana, dedicaron sus desvelos a establecer una secuencia civilizatoria providencialista para la historia de nuestra especie. La senda que nos condujo, presuntamente, desde la barbarie, a través de varios estadios, al "Estado Positivo" comteano, con su imaginada Religión de la Humanidad como culminación, había de teñir toda una concepción unidireccional, cientifista —que no científica— hoy célebre entre cuantos saben algo de la evolución de la disciplina sociológica[28] o de la filosofía moderna de la historia. No obstante, aunque otras explicaciones semejantes, como la apelación marxiana a unas férreas leyes de la historia, tengan también hoy mayor valor arqueológico que otra cosa, no deberían ser vistas con condescendencia. Tales "leyes" serán hoy inservibles, pero es cuerdo suponer que su enunciado espoleó tanto a Marx como a Engels, y a no pocos de sus secuaces, a identificar regularidades hasta entonces desconocidas en la dinámica civilizacional, así como permitir descollantes descubrimientos sobre procesos y estructuras compartidos por las más distantes civilizaciones e imperios, tanto en el tiempo como en el espacio. Las notables generalizaciones sociológicas, por ejemplo, que contiene *El Despotismo Oriental* de Karl Wittfogel, no hubieran sido posibles sin su marxismo. El análisis convincente del modo de apropiación clasista y violento del excedente económico para explicar el progreso material, técnico y científico en las civilizaciones postneolíticas —las de la Era Axial[29]— y

28. Para la idea de que la civilización moderna es más seguidora de Comte de lo que parece —y ciertamente más que de Marx— cf. mi introdución a P. Arnaud , 1971, pp. 5-13.
29. Uso el término, repetida y convincentemente usado por Eisenstadt, de Era Axial (*Axial Age*) para referirme a la fase de introducción civilizacional,

posteriores, propias de los imperios con modo de dominación "despótico oriental", así como lo que ello supone para la dinámica de los conflictos sociales que surgen en su seno, estará en deuda perpetua con Karl Marx y Friedrich Engels.

Las varias escuelas evolucionistas de la época, desde las más armonicistas a las más conflictivistas —entre las últimas, no pocas influidas por un potente darwinismo social— pertenecen más aún que las visiones macrohistóricas comteana o marxiana a una historia de las ideas en la que el desarrollo de las civilizaciones figuraba prominentemente, sin perder su metafísica dirección general hacia la modernidad. Creer en la inevitabilidad de la modernidad ha sido uno de los dogmas científicos más difíciles de eliminar en todas las ciencias sociales. También, naturalmente, de la filosofía de la historia.

c) La liberación de las servidumbres a que está sujeto todo historicismo teleológico (sea cual sea, incluida la creencia en el progreso), permitió finalmente la eclosión de una genuina sociología de las civilizaciones, empíricamente sólida y preñada de hipótesis interesantes, ajenas a toda preconcepción de un "sentido de la historia" que desconocemos y del que carece. Esta fase de la indagación, reforzada por los avances de la historiografía a partir de fines del siglo XIX, y los de las demás ciencias sociales a lo largo del XX, es el fundamento de la actual.

Cierto es que apoyamos hoy nuestros desvelos sobre la formulación seminal de Tönnies, Simmel, Durkheim, Marx, Weber y Pareto —entre unos pocos más— como elaboradores de la *estructura latente* esencial de la disciplina

---

desde Súmer a Egipto, pasando por China y las demás euroasiáticas. La expresión *Achsenzeit* fue acuñada por Karl Jaspers, para referirse al período 800 a. C hasta 200 a. C; tal vez conviniera extenderlo a la creación del islam.

sociológica, la que define su campo, su epistemología y sus fines cognoscitivos y morales. De entre todos ellos, la contribución más descollante en el campo de la civilización, es la de Max Weber. Ella inspiró el *corpus* de doctrina científica sobre el cual hoy debe partir nuestra indagación, y en el que figuran las obras señeras de Norbert Elias y Shmuel Eisenstadt, así como las de representantes de enfoques afines, como el del llamado sistema mundial, representado este por Emmanuel Wallerstein, entre otros, o análisis positivistas exhaustivos de las dimensiones simbólicas del orden civilizacional, como es el caso más reciente Randall Collins (2006), junto a las aportaciones de historiadores de la civilización o de los enfrentamientos e influencias entre las sociedades que las portan. Tal es el caso de la obra de Fernand Braudel, cuya dimensión sociológica no puede ser ignorada (a la que no me inquieta añadir la anterior de Arnold Toynbee, denostado a veces por lo omniabarcante de su masiva empresa, o la de otros historiadores, como William McNeill, valientes cultivadores contemporáneos de lo que solía llamarse "historia universal"). A esa luenga y feraz etapa dedicaré ahora algún comentario pertinente.

IV

A la generación seminal, a la que Weber pertenecía, debemos las bases de una teoría científicamente respetable de la civilización. Seamos francos: de ellos la hemos recibido deshilvanada y llena de asimetrías. Precisamente cuando es simétrica, como en el caso de Tönnies —con su paso histórico de lo comunitario a lo asociativo—, o de Durkheim —con similar macrotransición de lo segmentario, tribal y homogéneo a lo orgánico, complejo, altamente epecializado y diferenciado—, nos encontramos con expresiones refinadas de la vieja noción de la inevitable

evolución de la barbarie a la civilización (moderna, avanzada), por mucho que ambos autores nos hayan regalado con matizaciones que otros, menos expertos o eruditos, no supieron introducir. En ambos casos, la elegancia de la presentación reforzó lo convincente del esfuerzo. Por su parte, el más sutil de los grandes elaboradores del canon sociológico sobre el que se asienta la disciplina, Georg Simmel, eludió en parte la teoría general evolutiva en la que tanto Tönnies como Durkheim se mantuvieron, eso sí, con rara habilidad[30]. Si Simmel es imprescindible en toda teoría de la cultura y de la civilización hoy, en pleno siglo XXI, es por otras razones. Al último gran ausente de aquélla generación, Vilfredo Pareto, debemos notabilísimas aportaciones —la ley paretiana sobre la distribución de la riqueza en todas las sociedades, en especial las civilizadas, es solo uno de los varios ejemplos posibles— que la sociología debe incluir hoy en su labor. Pero tampoco, dada su ceguera evolutiva —sorprendente ante su vastísima erudición histórica— hallamos en Pareto el salto cualitativo que Weber representó. Simplificando: la sociología de la civilización es, aún hoy, weberiana en lo esencial.

Permítaseme no obstante una herejía: a Weber no le interesaron nunca las civilizaciones (o no le interesó la civilización *per se*). La idea fuerza —por echar mano de una conocida expresión sociológica no inventada por él— que ordenó todas sus indagaciones sobre las diversas civilizaciones —la china, la hindú, la europea grecorromana, la judaica y la europea moderna— fue la de evaluar sus respectivas aportaciones a los procesos de racionalización de la vida. La variedad de sus pesquisas se ordena a través de la íntima unidad que les confiere esa idea fuerza

30. La sociología histórica simmeliana sobre la evolución del dinero a través del tiempo no engloba a toda la humanidad, sino a una dimensión decisiva —la moneda, el cambio, el trueque— y sus consecuencias en una sola civilización.

weberiana: la función del mandarinato y de la ideología confucianista en la China imperial, o la de la casta brahamánica en India, o la de la administración imperial romana, o la de las órdenes conventuales en la Europa medieval, entre otras. Weber sondea cada caso para evaluar los efectos económicos, políticos y culturales de la racionalización en la vida social. El mismo proceso de modernización es entendido como corriente de racionalización, con todas las aporías que se quiera, pues nadie como Weber ha explicado las irracionalidades de la racionalización de la vida. La transformación del carisma fundacional, profético y salvacionista, y su autoridad carismática en gobierno sacerdotal y administración rutinaria de los sagrado y del poder —eclesiástico o civil— o su interiorización en forma de vida disciplinada, racional y austera de los fieles, son dimensiones del proceso civilizatorio que no pueden ignorarse en el estudio de la civilización y que son centrales en la aportación de Weber. Pero en sus desvelos, insisto, la civilización misma aparece difuminada y, si me apuran, hasta poco interesante.

No lo digo porque la expresión "civilización" ni siquiera aparezca en su amplia obra (lo cual no deja de ser sintomático). Pero tampoco pienso que en el gran y muy germánico debate de su época sobre la diferencia entre los conceptos de cultura y de civilización, Weber se inclinara solo por entender el universo de las sociedades complejas en términos de cultura. Un sociólogo cuya aportación al entendimiento de las instituciones —para empezar, las burocráticas y las jurídicas— ha sido tan decisivo no podía pecar de culturalismo.

Debemos a Weber el paso decisivo hacia la comparación sistemática entre las diversas civilizaciones, sin el cual no vamos a poder hoy entender la nuestra. Sin embargo, una parte de la producción actual de doctrina sobre la modernidad avanzada, o de literatura sobre

mundialización o sobre macroestructuras supuestamente reticulares y tecnológicas, está hoy falto de la erudición weberiana, que permitiría un conocimiento elemental de los modos diferentes a través de los cuales se expresa la humanidad según sus diversas interpretaciones del mundo. Tales modos escapan siempre a esquemas simples de dependencia, hegemonía, orden capitalista omniabarcante, "sociedad de la información" y demás lugares comunes de fácil absorción y, por lo tanto, de no menos fácil transformación en herramientas ideológicas con escasa potencia explicativa.

Lo significativo del giro weberiano se manifiesta en su fertilidad. Desde la obra seminal de su propio hermano Alfred Weber sobre el origen y desarrollo de las civilizaciones —que aunque no sea desconocida necesita hoy de una reivindicación enérgica— hasta la aportación del algo menos olvidado Pitirim Sorokin —¿ha habido mayor sistematizador de los procesos civilizatorios, que además posea la vastedad de su obra?— y culminando en la indagación de Norbert Elias sobre la sociogénesis de la vida civilizada en la era feudal, el *corpus* o canon sociológico que hoy poseemos sobre este crucial tema de nuestro tiempo es tan sustancial que solo puede causarnos admiración y respeto. Un motivo más para que sorprenda la despreocupación —por no decir ignorancia— por esa herencia viva con que nos topamos hoy en cierta literatura que se dedica a especular, y en algunos casos, me temo, hasta a pontificar, sobre la civilización contemporánea. *Nulla salus sine canon.*

V

Una evaluación de la labor que actualmente realizan las ciencias sociales en el terreno de la civilización precisa que, tras la evocación del canon clásico, hagamos un breve

alto en el camino para constatar en qué sentido o sentidos se suele entender lo que es civilización.

El fenómeno "civilización" es considerado hoy, por lo menos, de tres modos diversos. Son el procesual, el estructural y el de la modernidad[31].

El *procesual*, el más antiguo, está estrechamente emparentado con aquella noción popular que equipara civilización a "país civilizado" , a cuyo estado se llega a través de un proceso evolutivo histórico. Tal país se percibe como culto, tolerante, avanzado, repetuoso con leyes democráticas y, sobre todo, en el que predomina el civismo. La equiparación de civismo con civilización es ciertamente coloquial, pero su uso esconde afinidades en la indagación científica que no permiten tomársela a la ligera. En todas las sociedades civilizadas predominan los hábitos, convenciones e incluso hipocresías que la cultura de cada una de ellas asume como buenas maneras y buenos modales. El funcionario confucianista, el cortesano faraónico, el burgués victoriano, el brahmán hindú, el hidalgo castellano, el samurai japonés, el profesional contemporáneo poseen en común su obediencia a reglas y rituales de convivencia, deferencia y distancia social frente a las respectivas plebes, gremios y autoridades que posibilitan su existencia como seres relativamente autónomos y "civilizados" —valga la redundancia— y que no pueden equipararse a las que gobiernan el mundo tribal. Tales reglas de conducta permiten las condiciones rituales de coexistencia que subyacen en toda civilización.

31. Arnason distingue dos modos de atacar el problema, el "unitario" y el "pluralista" . Mi primer modo corresponde al "unitario" —representado por Elias, *et al.*—, pero discrepo de su implicación; quienes estudian procesos de socialización en la civilización estudian también formas alternativas de socializar (educar, domesticar, etc.) y son tan pluralistas como quienes catalogan y comparan formas diversas de civilización. Cf. J. P. Arnason , 2001.

Las normas civilizadas de convivencia, y no solo en la vida cotidiana, así como su formación e inculcación, han atraído la atención merecida de la ciencia social y producido no pocos de sus logros: desde *El Otoño de la Edad Media* y el mismo *Homo Ludens*, de Jan Huizinga, hasta la obra de Norbert Elias, poseemos un acervo en este campo nada despreciable. No es menester ser discípulo de Sigmund Freud para comprender que su último y magistral ensayo, *El malestar en la cultura*, posee vislumbres sobre lo que supone toda civilización y sus maneras y "buena educación" en la vida de sus moradores y de qué modo fomenta unas formas de creación artística o científica mientras reprime o dificulta otras. Ideas que, una vez más, son también sociológicas. Y que hallan precedentes de igual valía en la noción paretiana de "derivaciones" o en la weberiana de control puritano de las pasiones y su canalización hacia otras actividades, como lo es la de la reinversión capitalista de la ganancia en una empresa, en lugar del gasto suntuario o el consumo conspicuo, con las enormes consecuencias que todos conocemos para la actual civilización hegemónica mundial.

La equiparación entre civilización como *paideia* civilizatoria entre la población y como vida cotidiana civilizada es, sin embargo, mucho más antigua que estas aportaciones recientes, cosa que se olvida constantemente. El historiador y sociólogo andalusí Abén Jaldún contrapuso, en el siglo XIV, la noción de civilización (esencialmente urbana) a la de barbarie (esencialmente campestre o silvestre) como criterio esencial para definir la civilización, soslayando con ello la cuestión de la pluralidad de civilizaciones —de órdenes civilizatorios diversos— de la que era empero agudamente consciente. En Abén Jaldún encontramos el origen de la tradición sociológica que analiza el proceso civilizatorio como corriente histórica de refinamiento que permite y fomenta la creación cultural,

jurídica y científica —además de la convivencia pacífica de las gentes— más allá de la variedad de civilizaciones y de su interacción e influjos entre sí. Las condiciones de la civilización y la corriente civilizatoria hallan en Abén Jaldún una formulación tan exquisita que me cuesta confinar su obra a la categoría de meramente precursora de las teorías e interpretaciones que hoy tanto ocupan la atención de la ciencia social (Faghirzadeh, 1982).

Esta antigua y sólida corriente, pues, considera la civilización como proceso de adquisición de actitudes, valores, creencias, modos y modales que, a su vez, producen —sea como efectos deseados, sea como efectos no conscientemente deseados— ciertas instituciones, estructuras y dinámicas sociales y hasta societarias. Los procesos de aculturación y socialización han gozado siempre de gran atención por parte de la sociología —tal vez una de las mayores aportaciones de esta y de la antropología al avance de la psicología— y, por consiguiente, no podían quedar fuera de su teoría de la civilización. Las visión de esta como proceso, con origen en estudios como los de Weber sobre la inculcación de criterios calvinistas de conducta cotidiana en capas decisivas para el desarrollo de la sociedad capitalista occidental, marcaron la pauta o, por lo menos, inspiraron la indagación del proceso civilizatorio y la equiparación de este a la noción misma de civilización.

Frente a ella aparece un segundo modo de considerar la civilización, al que podemos llamar *estructural*. Subraya este la existencia, a partir de la Era Axial, tras la revolución neolítica, y hasta hoy, de un conjunto de sociedades complejas, vastas, heterogéneas, que merecen ese nombre. Desde Súmer hasta la Europa moderna, desde Egipto a China, y desde los Mayas y Aztecas hasta Grecia y Roma, hay un conjunto de civilizaciones identificables como tales, a través de sus diversas estructuras sociales,

conjuntos institucionales, y múltiples sociedades englobadas con mayor o menor intensidad por otra más amplia. Podemos ahorrarnos los debates, no siempre bizantinos, entre historiadores y filósofos de la historia sobre el número preciso de tales entidades, así como sobre los casos intermedios, las cuasicivilizaciones y las pseudocivilizaciones. Se me antoja que el suyo es un esfuerzo a menudo fértil en sus aportaciones, no solo conceptuales sino también sustanciales. Debemos también a algunos sociólogos —entre ellos al durkheimiano de estricta obediencia Marcel Mauss— notables intentos de entrar en este terreno conceptual y taxonómico para establecer, como él hiciera en 1930, un mapa plausible de formas civilizatorias (Mauss, 1930).

Los intercambios, encuentros y desencuentros entre civilizaciones diversas, es decir, entre los pueblos que las integran, son un caso intermedio entre estos dos modos principales de abordar el fenómeno civilización, a los que he llamado, respectivamente, procesual y estructural. La absorción selectiva por parte de una civilización dada de ciertas herramientas, concepciones e instituciones de otra, entraña aculturación y aprendizaje, asunto que interesa a quienes consideran ante todo los procesos civilizatorios. La cristianización del imperio romano o la consolidación de la cristiandad como parte esencial de la civilización feudal medieval europea son ejemplos tan conocidos como pueda serlo la expansión del budismo en la China imperial y en Japón, pero también lo es la expansión del comunismo moderno —una cuasi civilización, hoy truncada— por ciertas regiones del mundo, pero no en otras. El análisis de zonas intermedias —sociedades mestizas, *créoles* o criollas o "híbridas"— también permite explorar con cierto detalle los intersticios civilizacionales que habían recibido poca atención hasta el presente (por ejemplo, García Canclini, 1990).

Hay, finalmente, un *tercer* campo de investigaciones sobre la civilización. Son las que concentran su atención sobre la moderna y contemporánea. Por su naturaleza, difiere de los dos anteriores. Es un campo complejo en el sentido no solo de lo intrincado de su contenido, sino también por lo borroso de sus fronteras, amén de la carga ideológica que lo distorsiona en casos muy notorios. Así, hay una literatura altamente crítica con la civilización occidental que parte de posiciones pesimistas y frecuentemente antidemocráticas, rayana con frecuencia en un periodismo de dudosa calidad y aliada a un pesimismo no siempre bien fundamentado (Giner, 1979). Con raíces en el alarmismo anterior a la primera guerra mundial —"la decadencia de Occidente es ya evidente", "el fin de la civilización es inevitable", etc.— esta actitud ha encontrado ecos curiosos en algún catastrofismo actual, sobre todo el que confunde la llamada "sociedad del riesgo" con los riesgos propios de toda sociedad, incluidos los de la nuestra (Giner, 2004*b*). Sin embargo, es preciso andar con tiento en este terreno: el deterioro ambiental, por ejemplo, no permite en absoluto descartar los avisos de los peligros de inmenso alcance, como si todos pertenecieran a la ideología catastrofista. Una parte sustancial de la sociología ambiental, por fortuna, sin eludir la gravedad de una situación que es parte esencial de los efectos perversos de nuestra civilización, subraya que la enmienda a tiempo del deterioro ambiental es también parte inherente a su racionalidad. Por fin sabemos que los dioses no nos van a arreglar nada y que todo depende de nuestra capacidad como gentes libres e informadas para actuar como ciudadanos responsables (Tàbara, 1999; García, 2004).

No sería legítimo separar del todo esta tercera preocupación sociológica por la civilización de las dos anteriores. Al contrario, el estudio del fin de todas las civilizaciones que se han descompuesto por su dinámica interna y no, como la azteca o la inca, por mera conquista externa,

merece la más exquisita atención. El agotamiento de una fórmula civilizatoria y su desmoronamiento por lógica interna no ha obtenido aún toda la atención que merece (Mangabeira Unger, 1987).

La consideración aislada de la llamada "civilización moderna" sin referencia a otras anteriores, es bastante estéril, o por lo menos no parece ser muy buena sociología. Las obvias características que hacen de nuestra civilización una entidad sui géneris no bastan para que la aislemos de las histórioiamnte anteriores. Hay demasiado en común entre Roma y Washington, entre el mandarinato chino y la *noblesse de robe*, entre las castas sacerdotales de ayer y los tecnócratas de hoy, entre las obras de ingeniería de Babilonia, Egipto, Tenochitlán y las que invaden ahora el mundo por doquier, entre las cosmovisiones, cultos, piedades y teodiceas o sociodiceas (cf. cap. I) de todas las grandes civilizaciones entre sí, para que hagamos tal cosa. Sin ser nunca lo mismo, las afinidades entre todas las civilizaciones de la humanidad son demasiado profundas para permitir que las ignoremos.

VI

La presencia de denominador común entre las diversas civilizaciones que la humanidad ha conocido exige que alcancemos una definición aceptable. Y más aún si tenemos en cuenta los problemas terminológicos y hasta epistemológicos que han producido las confusiones entre la noción de civilización y las de imperio, cultura, u otras. El lenguaje corriente, por su parte, no ha ayudado a consolidar una definición sólida y consistente[32].

---

32. La concepción popular de civilización como "sociedad civilizada" plantea menos dificultades que su uso nacionalista o tergiversado. Lo que, de modo característico, entienden los franceses con aplomo por

Entiéndese por civilización aquel conjunto interdependiente de sociedades, trabadas entre sí por un núcleo urbano de autoridad y poder, bajo una hegemonía cultural y lingüística determinada así como bajo la coalición abierta o tácita de sus clases predominantes para coordinar y distribuir su dominio sobre ese ámbito.

Con suma brevedad, es menester esclarecer algún aspecto de esta definición. Las civilizaciones, con escasísimas excepciones, como la egipcia— son multisocietarias. Así, el grado de interdependencia entre sociedades pertenecientes a una misma civilización oscila entre la cohesión interna propia de ciertos imperios —como los de "despotismo oriental" por usar la expresión marxiana— y la autonomía de las redes coloniales o postcoloniales propias de algunos imperios ultramarinos. En segundo lugar, también oscila la intensidad con que el centro de cada civilización puede imponerse a la periferia —compárese la civilización china clásica o la de hoy en el mismo país con los modos capitalistas y técnicos de control del actual orden económico y político mundial. Este suele respetar, por así decirlo, la soberanía de los Estados, sobre todo cuando hacerlo es menos costoso para las potencias centrales, sin que las expediciones punitivas contra gobiernos díscolos u hostiles queden excluidas —véase la intervención bélica yanqui en Vietnam, hoy, en Mesopotamia, o las diversas intervenciones militares rusas durante la época del imperio soviético, dentro y fuera de este). En tercero, también la hegemonía cultural y lingüística presenta variedades: la latinización masiva del imperio romano

---

civilisation française (hay cursos universitarios sobre ello) no hallaría nada parecido en una posible *English* o *British civilization* (a lo sumo, existe, significativamente, la noción de *Anglo-Saxon Civilization*, que abarca Norteamérica y otras regiones, al igual que podría hablarse de *civilización hispánica* en las áreas del mundo de influencia portuguesa o castellana). Recuérdense las distorsiones ideológicas sufridas por la palabra *hispanidad*.

occidental no tuvo lugar en el oriental, donde el prestigio heleno mantuvo la preeminencia y utilidad del griego como *lingua franca* en aquella *koiné* durante todo el período helenístico y aún posteriormente. La civilización musulmana, igualmente, aceptó el prestigio del idioma persa en su área propia, aunque mantuviera allí sacrosanta la lengua árabe coránica. La *lingua franca* inglesa, hoy, impone su hegemonía de modo desigual y sumamente eficaz, sin pretender nunca la sacralidad que otrora alcanzara la latina, por causas geopolíticas y tecnológicas fáciles de entender.

Por último, mi alusión a la urbanidad de toda civilización no alude a una capitalidad única. No pocas han poseído un solo centro urbano —la Tebas egipcia, o la Tenochitlán azteca—, pero otras lo han compartido entre varias ciudades. La falta de capitalidad en la civilización europea medieval —que no de centros y cortes múltiples, en cada época, como Aquisgrán, Roma, Aviñón, París— plantea algunas dificultades de interpretación pero también explica poderosamente el origen y vitalidad de la civilización europea que surgió de ella. En la civilización europea moderna, solo el etnocentrismo nacionalista proclamó que París era la "capital del Europa" , cuando Londres, Berlín, o culturalmente, Viena en un momento tan breve como intenso, representaron con igual o mayor fuerza la civilización europea, en su peculiar multipolaridad y multicentralidad, que la ha hecho histórica y sociológicamente única (Hall, 1985), confiriéndole precisamente el poderío que la ha convertido en fulcro de la modernización del mundo. Solo de modo simbólico es posible atribuir a Nueva York, Londres de nuevo u otra capital, lo que la retórica nacionalista hiciera con alguna capital del siglo XIX. No obstante, hará bien la sociología en constatar la permanencia, esencialmente ubana, de la estructura centro-periferia, a la que llamó la atención por primera vez

Edward Shils hace unos decenios— en las relaciones que configuran la actual civilización mundial.

Estas aclaraciones son solo un escorzo y requieren mayores matizaciones, pero también espero que basten para entrar con alguna firmeza en la consideración de las tareas contemporáneas de la sociología de la civilización (como hace R. Collins, 2003).

VII

Las pesquisas sociológicas contemporáneas en el ámbito de la civilización tienen lugar en los tres campos que he bosquejado. En su mayor parte se realizan hoy bajo la alargada sombra del canon clásico. Lo desarrollan y profundizan. Por poner un ejemplo paradigmático, Norbert Elias señaló en 1939 una senda potencialmente generalizable a todas la civilizaciones con su estudio específico sobre el proceso civilizatorio en la Europa medieval y tardomedieval. Pero la fuerza de sus hipótesis evolutivas, de formación de modos de actuar y conducirse constitutivos de lo que llegó a desembocar en la "civilización europea" descansaba en que su labor hallara continuación, mejora y, eventualmente, hasta refutación por parte de la sociología posterior. Afortunadamente, ese ha sido el caso. Las ideas eliasianas han sido aplicadas con éxito a asuntos tan diversos como el deporte, la gastronomía, las reuniones empresariales de trabajo y el funcionamiento de los comités y parlamentos, esos rituales "civilizados" de la democracia. También se han aplicado a sociedades enteras, como la española, una de las ausentes en la obra del maestro, que se ceñía a la zona borgoñona, francesa y alemana de Europa[33].

33. W. van Vree (1999); F. Ampudia de Haro (2007); H.P. Waldhoff (1995) para una interpretación eliasiana de la aculturación (*Zivilisierung*)de los inmigrantes en Alemania, incluidos otros grupos "foráneos" como

El propio canon clásico tiene por lo menos un representante, Shmuel Eisenstadt quien, a pesar de su avanzada edad, continúa cultivándolo de modo superior e inimitable. Su *Sistema político de los imperios* no es un referente, sino simplemente *el* referente principal, hoy, para la elaboración de una teoría sociológica y politológica sólida del fenómeno imperial, tan estrechamente relacionado con el civilizacional, aunque no se confunda con él. Que se publicara en 1963, cuando ensordecía el ruido de la llamada guerra fría, que apenas permitía considerar con serenidad y desapasionamiento lo que constituye un imperio, sea en la época que sea, es ya de por sí una aportación señalada de la ciencia social. Más tarde, su análisis sobre *La Civilización europea en perspectiva comparada*, de 1987, constituyó el momento de inflexión —del que algunos no parecen haberse percatado aún— con respecto de la enfermiza cuestión del eurocentrismo. Eisenstadt, discípulo de Edward Shils —cuyas ideas sobre la estructura de fenómenos trasnacionales Eisenstadt recoge, como había recogido las de Parsons en su obra primeriza— demuestra que toda civilización es "céntrica" y que todas ellas poseen núcleos de sacralidad y autoridad —Pekín, Osaka, Constantinopla, Moscú, Medina y La Meca, Jerusalén, Roma— así como periferias y áreas exteriores, y que, por lo tanto, el eurocentrismo es una dimensión en ese sentido, normal. Es, o era, estructuralmente inevitable. Moralizar sobre él es poco pertinente.

Tengo para mí que la célebre crítica de Edward Said al eurocentrismo, en su *Orientalismo*, de 1978, así como a las teorías de la civilización predominantes en Occidente, no se hubiera debilitado, sino todo lo contrario, si hubiera incorporado los argumentos de Eisenstadt sobre la

---

los gitanos. Para la sociología de la organización, cf. A. Van Irneson *et al.* (2002).

centralidad sustancial de todas las civilizaciones, y en especial las imperiales. Nada tiene que temer la izquierda —a la que tanto complace la polémica argumentación de Said— por asumir las constataciones de Eisenstadt. En todo caso, y a causa de su propia naturaleza autocrítica, ninguna otra civilización, como la Occidental, se ha mostrado tan dada a la autoflagelación[34].

Los análisis actuales de Eisenstadt sobre los aspectos rupturales y fundacionales de las revoluciones —en especial las revoluciones políticas radicales que precipitaron la modernización a fines del siglo XVIII— no solo enriquecen la teoría sociológica de la revolución, tan notable ya de por sí, sino que aportan vislumbres nuevos sobre la naturaleza íntima de la civilización mundial contemporánea como lo es, a guisa de ejemplo, su atención a las funciones de la heterodoxia dentro de todo orden cultural y, en especial, del nuestro (el potencial para la producción de movimientos heterodoxos —desde el sectarismo medieval y la Reforma protestante hasta el republicanismo revolucionario americano y francés y, más tarde, el bolchevismo— forma parte integrante de la civilización europea, y es muy considerable. No es extraño a ella, como pueda serlo a civilizaciones menos tolerantes ante el pluralismo). Las aportaciones de algunos sociólogos al estudio de las raíces revolucionarias del orden político de la democracia (L. Pellicani, 1995) y de la ideología secular hoy dominante pertenecen a menudo a esta tradición, vinculada directamente al programa indagatorio del canon clásico[35].

Dentro de él encontramos todo un conjunto de pesquisas dedicadas a explorar aspectos poco o nada tenidos en cuenta por el *corpus* tradicional: la heterodoxia sectaria —de nuevo Eisenstadt—, el análisis de religiones

34. Para una reivindicación desde la izquierda crítica de la civilización occidental, J. J. Sebreli (1992).
35. En el sentido de Imre Lákatos, *research programme*.

civilizacionales antes no indagadas —Robert Bellah, en 1957 con su *Religión Tokugawa en Japón*— o el estudio de las relaciones intercivilizacionales en países como Persia, en las que se mezcla la civilización musulmana con las tradiciones hindúes y las autóctonas, igualmente poderosas, que requieren una labor de meticulosa erudición (Arjomand, 2001).

La sociología de las filosofías, la vasta obra empirista y de orientación positivista que publicó Randall Collins en 1988, es una indagación realizada también a la sombra del paradigma tradicional (Collins, 2005). Representa un avance fundamental de sociología del conocimiento, pero también rastrea redes de influencias de saber y creencias, así como la estructura social de la producción social y la transmisión del saber filosófico y científico en diversas civilizaciones y culturas. Al iluminarlas poderosamente, la indagación de Collins hace lo propio con la estructura social y cultural íntima de la civilización misma. Sin referencia a Sorokin ni a otros estudiosos de la civilización que conferían preeminencia a la dimensión cultural del fenómeno, como hiciera el mismo Auguste Comte, Collins subraya los elementos "materiales" de toda estructura cultural civilizatoria, que habían quedado antes asaz difuminados[36]. Lo que me siento tentado a llamar *programa fuerte* de la sociología positivista del conocimiento (si no se prestara a malos entendidos por parte de los sociólogos del conocimiento científico) se agudiza aún más en otros escritos de Collins, en los que las civilizaciones son analizadas como áreas de prestigio, redes de contacto social, capitalidades, subordinación, jerarquía intelectual y demás marcos referenciales altamente mesurables (Collins, 2001) con poca o nula referencia al contenido

36. Hay abundantes referencias a Comte, pero no como inspirador de su enfoque sino como uno de los numerosos casos que pueblan el vasto estudio.

doctrinal. Las trata como "cosas", tal cual recomendaría Durkheim. Finalmente, el énfasis de Collins sobre rivalidades intelectuales, luchas entre guías y discípulos, combates por la influencia y la fama, así como por apropiación de otros bienes simbólicos escasos y demás criterios propios de toda buena sociología conflictivista refuerza aún más la calidad de esta aportación señera de la sociología contemporánea al conocimiento objetivo de la civilización.

Junto a estudios como estos, descuellan también los esfuerzos colectivos para poner el tema civilizatorio en el centro de las preocupaciones fundamentales de la ciencia social del siglo XXI. Así, la Unión Académica Internacional ha puesto en marcha una investigación transnacional sobre la dignidad de la persona humana, con reuniones ya mantenidas en las academias de Jerusalén, Rabat y Barcelona, y un encuentro bajo el patrocino de la Fundación Europea de la Ciencia, en Suecia. Esta se halla directamente vinculada al análisis de los valores humanísticos de las diversas civilizaciones: desde las grandes religiones a las declaraciones de derechos humanos y civiles en la era moderna. Las dificultades conceptuales y de diversas valoraciones entre concepciones distintas o alternativas no han arredrado a los académicos de múltiples disciplinas para habérselas con esta problemática. Sean cuales sean los resultados de este programa interacadémico, se abre la posibilidad de que la civilización, parafraseando a un filósofo español, tal vez no sea solamente un tema de nuestro tiempo, sino *el* tema. Buenas razones hay, cada vez más, para aseverarlo[37].

Podría suponerse que la dispersión de los sociólogos hacia el cultivo de filones específicos en el terreno de las civilizaciones habría de dejar en suspenso —o para

37. Además, desde su fundación en Salzburgo en 1961, existe la Sociedad Internacional para el Estudio Comparado de las Civilizaciones, con sede en los EEUU desde 1970. Su primer presidente fue Pitirim Sorokin.

algunos, hasta dar por superada— la época de las grandes síntesis y tratamientos generales de las civilizaciones. No ha sido ese el caso. Los trabajos de Benjamin Nelson, primero, de Arnason y Unger, después, muestran el atractivo perenne que posee la tentación generalista (o hasta especulativa, en el mejor sentido de la palabra[38]). Sus aportaciones demuestran que los esfuerzos de la línea conceptual y taxonóminca abierta en sí por Marcel Mauss —aunque no sigan sus criterios ni posiciones— continúan muy vivos dentro de la sociología. Rinden además un servicio de inmenso valor a la ciencia social. Como es sabido, uno de los campos que más se han prestado a la invasión ideológica y a las distorsiones más groseras, es precisamente el de la civilización, y no solo la contemporánea. La civilización, y la moderna en particular, por desdicha, constituye un campo que se presta como pocos a la expresión fácil y despreocupada de las generalizaciones irresponsables sobre el estado del mundo.

Por consiguiente, la presencia contrastada de una filosofía rigurosa de las civilizaciones, apoyada en el aparato empírico y documental que suministran historiadores, arqueólogos y sociólogos es hoy esencial. Sobre todo, ante el mar de confusiones en el que nos adentramos cuando tirios y troyanos entran en la, para ellos fácil, liza en torno a la valía de la civilización mundial emergente. Los problemas y peligros con que ella se enfrenta hacen urgente nuestra tarea como científicos sociales, y precisamente por ello, exigen de nosotros la mayor seriedad en nuestro afán por desbrozar el terreno de sensacionalismos y afirmaciones gratuitas.

38. B. Nelson (1981), Arnason (2003), Unger (1987). Unger llama la atención sobre la necesidad de estudiar los procesos de hundimiento o colapso civilizacional, sin caer en el pesimismo cultural, conservador o reaccionario de los profetas del fin de la civilización, mencionados más arriba en este ensayo.

VIII

Las ciencias sociales no han confinado sus pesquisas civilizacionales al estudio del pasado. Cierto es que la civilización ha sido uno de los objetos primordiales de estudio de la sociología histórica, por la sencilla razón de que, desde el principio, le ha atraído el enigma del paso de la barbarie a la civilización, por decirlo en el lenguaje de nuestros mayores. Una herencia que debemos a Hesíodo, a Herodoto, a Abén Jaldún, a Montesquieu. Que nos ha sido transmitida directamente por Marx, Spencer, Tönnies, Durkheim, Weber y sus discípulos inmediatos del siglo XX, desde Mauss y Parsons, a Elias y Lévi-Strauss.

Sabemos que la evolución de la humanidad, con toda su contingencia y sin teleología que pueda probarse, no ha pasado de un *terminus a quo* primitivo a un *terminus ad quem* moderno para cerrar ahí su periplo. No hay fin de la historia. Sabemos que esta continúa, preñada de incertidumbres, aunque tengamos buenas razones para sospechar que hoy lo hace por vía civilizatoria. No hay otra, como no se produzca una regresión a la barbarie, o por lo menos una refeudalización general[39], para lo cual carecemos de indicios fiables. Ello no impide la aparición de algunos vaticinios alarmistas. Naturalmente, esa historia que continúa lo hará con nuevos instrumentos, creencias y saberes, amén de los existentes. Con nuevos conflictos, peligros, anhelos y enfrentamientos. Con nuevos poderes y dominaciones, por decirlo con la expresión de Jorge Santayana cuando reflexionaba sobre la naturaleza de la civilización contemporánea (Santayana, 1951). Será siempre

39. Abundan las especulaciones, por lo menos desde la época de Berdiayev, sobre esta posibilidad. Es interesante constatar que cada vez que un nuevo autor menciona la posibilidad de una descomposición de la civilización moderna a través de la refeudalización, la presenta como gran novedad.

impredecible, incluso para los sociólogos. La futurología sigue sin tener futuro.

Nuestro *savoir pour prévoir*, tan deseado por algunos de nuestros fundadores, tiene sus limitaciones crueles. Pero la historia seguirá, con toda probabilidad, a través de una civilización, la contemporánea hegemónica, de raíz occidental, que va hoy tomando cuerpo. Podría aducirse que al ser (relativa, pero poderosamente) mundial y en tantos sentidos, radicalmente distinta, ya no es una "civilización" en el sentido tradicional, sino otra cosa. Dejaré esta idea de lado, empero, como meramente ingeniosa, puesto que la del presente posee todos los rasgos necesarios y suficientes para ser considerada como civilización.

Una de las dificultades para analizar la modernidad en términos de civilización, una vez despejado (a medias, e insuficientemente aún) el enigma de sus orígenes y causas históricas inmediatas, consiste en la auténtica inflación de diagnósticos sobre la llamada "crisis de nuestro tiempo" con que nos han regalado los más diversos pensadores de la modernidad (si bien, como demostró Sorokin, tienen no pocos elementos en común y han emitido diagnósticos en los que están de acuerdo)[40]. Sin embargo, es casi imposible considerar serenamente la estructura social y la cultura propias de ese último estadio de la civilización sin caer presa de las abundantes teorías que aspiran a explicar la sociedad moderna —¡toda la sociedad moderna, nada menos!— desde un ángulo determinado. Ese ángulo o perspectiva, de cuando en vez, se usa para poner de relieve ciertos rasgos de la sociedad contemporánea. Pero suele hacer las veces de lugar común expeditivo, que acerca a quien lo usa a los *terribles simplificateurs* de todos los tiempos. También la sociología engendra ideólogos, aunque,

---

40. Para una síntesis temprana de las diversas teorías sobre dichas crisis globales, P. Sorokin (1956).

entre todas las ciencias sociales, es ella la que nunca debería hacerlo (Giner, 2002).

Nada más revelador del síndrome al que aludo que el ansia compulsiva por poner a toda la sociedad moderna una etiqueta simplista, como si ella misma fuera causalmente explicativa. Recordemos algunas: "sociedad capitalista"[41], "sociedad industrial", "sociedad postindustrial", "sociedad masa", "sociedad postmoderna", "sociedad red", "sociedad líquida", "sociedad del riesgo", "sociedad abstracta", "sociedad corporativa" [42]. Hay más. No obstante, aquellos estudiosos que han usado con la debida cautela alguna de estas expresiones, se encuentran también entre los que más convincentemente han analizado la sociedad moderna como ente de civilización. Pienso en un Daniel Bell, cuyo *Advenimiento de la sociedad postindustrial* de 1974, junto a su secuela *Las contradicciones culturales del capitalismo* (título que el autor quiso arcaizante para su tiempo y zahiriente para los marxistas de la época, que pronto se esfumarían), no tiene pretensiones de hipostasiar la noción de sociedad postindustrial, sino solo trazar un modelo, cauteloso y pragmático, y proféticamente certero, de lo que se avecinaba. El logro de Bell no es de cada día. No es fácil librarse de cierta vaga melancolía cuando se para mientes en la validez, aún hoy, de estudios como el suyo u otros como las *18 Lecciones sobre la sociedad industrial*, de Raymond Aron, presentadas en la Sorbona en 1955 y 1956. Con ese espíritu prudente propusimos algunos sociólogos la noción de *sociedad corporativa* para iluminar una de las

41. El concepto de "civilización capitalista" encuentra sus afinidades frecuentemente en las teorías de la mundialización capitalista y del sistema mundial. Cf. en especial I. Wallerstein (1997) con comentarios de J.M. Tortosa (epílogo) y míos propios (prólogo).

42. M. Pérez Yruela y S. Giner (1988). Los autores también asumen una existencia de la cultura del corporatismo o corporativismo , así como una dimensión política, amén de la económica.

mas obvias características de la civilización hegemónica contemporánea, sin agotarla.

La tendencia simplificadora, propia de la tentación sensacionalista, se presta a enmienda relativamente fácil, aunque habrá que prevenir a quienes entren en el terreno de la civilización contemporánea que tendrán que habérselas siempre con visiones livianas, de fácil difusión mediática, más bien mesocrática, que suministran imágenes y fórmulas simplistas a públicos muy amplios, sin mayor exigencia intelectual. La difusión mediática, de relativa calidad, de ideas seculares generales sobre nuestro propio mundo forma también parte de lo que es la civilización moderna. No debe causar ni sorpresa ni irritación.

Vengo refiriéndome, sin cuestionarla, a la sociedad contemporánea, en fase de mundialización ya avanzada, como "civilización". Ha llegado el momento en que es menester justificar semejante apelativo. Hasta hoy, y en gran medida aún hoy, las civilizaciones eran entes multisocietarios que se extendían por áreas en algunos casos muy vastas del mundo. Este albergaba algunas que eran prácticamente independientes de todas las demás, aunque la tendencia expansiva de toda civilización —o de una dimensión civilizatoria crucial, como lo fueran el budismo, el cristianismo y el islam, o ciertas técnicas de navegación, contabilidad, herramientas, y demás— forzaba los contactos e influjos entre muchas de ellas. La nuestra, tras varios siglos de la mundialización iniciada por los dos imperios marítimos ibéricos, Portugal y Castilla, a fines del siglo XIV, y pronto continuada por otros dos, Holanda e Inglaterra, igualmente sobre el frente atlántico europeo, es la primera que afecta plenamente a todo el mundo. Ello acaeció sobre todo desde el momento en que las dos extensiones otrora periféricas de Europa, Rusia al Este y los Estados Unidos al Oeste, se convirtieron ellas mismas

en generadoras de imperios propios en el siglo XIX. Históricamente, el imperio cartaginés, surgido del fenicio, parece haber precedido a estas potencias por su forma de "segunda expansión", más poderosa que la primera. Pero la victoria de Roma impidió el triunfo final de una civilización púnica, a menos que consideremos a los árabes como herederos también semíticos de aquel intento. En cambio, la victoria de la república norteamericana sí ha sido indiscutible. Reforzada, además, por la alianza más que estratégica, fundada en algo más profundo que la continuidad demográfica y política, con su sociedad originaria, Europa.

No permitamos que los debates de hoy sobre la naturaleza de la mundialización, las formas de dependencia internacionales, los diversos ritmos de desarrollo de cada región de la Tierra, los conflictos interculturales, los ambientales y demás asuntos graves sobre del estado del mundo, nos distraigan de nuestro propósito.

Veamos, primero, en qué medida mi definición es aceptable para la situación mundial contemporánea, para que se nos permita describirla como civilización emergente. Y, segundo, intentemos un cauto diagnóstico sobre la dinámica de los elementos que con mayor intensidad definen a esa civilización.

Poca dificultad habrá en aceptar, de acuerdo con la definición presentada, un rasgo estructural vertebrador de la naciente "sociedad de sociedades" mundial. Consiste en un conjunto interdependiente de Estados trabados entre sí por un solo orden económico, el capitalista, vinculado a otro orden predominante, el liberal democrático. El hundimiento del notable intento de consolidar una civilización alternativa —la socialista o comunista, pero despótica y totalitaria— aislada del resto de las sociedades y al tiempo en abierta hostilidad contra ellas, fue menos imprevisible de lo que muchos

pretenden[43]. Ello permitió la extensión del complejo capitalista, mediático, industrial y tecnológico a todas las áreas dominadas por él, e incluso a China y algunos otros países que, a pesar de mantener en pleno siglo XXI una ideología y dogmas sagrados que justifican la supervivencia de una casta monopolista funcionarial, han entrado en la esfera única económica y técnica mundial. Y también lo han hecho en el campo mediático. Quedamos a la espera de las conflagraciones gravísimas que allí se avecinan dado el creciente desajuste —*lack of fit*— entre el sistema político y administrativo monolítico y el económico, capitalista. (Así como en otros países en los que el complejo capitalista, mediático, militar y tecnológico se halla sometido, como en Irán aún, a una casta represiva clerical con atribuciones carismáticas). No hay una sola sociedad, pero la metáfora "sociedad de sociedades", *cum grano salis* entendida, puede dar una idea adecuada. En varios casos históricos, quienes han participado de una civilización, "subcivilización" o subcultura —verbigracia, la hispánica— lo han hecho a través de sociedades muy diversas.

El *núcleo de poder* civilizacional ha variado en intensidad y concreción en todas las civilizaciones. La nuestra no es la única en la que una red de capitales —Nueva York, Tokio, Pekín, Londres— constituye un núcleo reticular (valga la solo aparente contradicción) y sustituye a la centralidad "babilónica" de otras civilizaciones, especialmente las de la Era Axial. Civilizaciones con reinos de taifas las ha habido diversas en el mundo, y la descomposición de los imperios europeos —aun manteniendo tenues y no tan tenues ligámenes entre sí, es muestra de que esa solución no ha muerto. Que Caracas, Buenos Aires, Nueva Delhi, Ciudad de México, Shangai, São Paulo, Singapur,

---

43. Hay algunas predicciones de desintegración del imperio soviético ya prinicipios de los años 80. Cf. S. Giner (1982).

Sidney y otras capitales, representen subcentros, no significa su falta de pertenencia a la civilización mundial, sino al contrario. Lo que es más nuevo es la especialización de algunas urbes en tareas comunes necesarias a todos. Son los casos de Fráncfort, como sede del Banco Europeo, o de la City londinense y Zúrich como sedes financieras, o las que son las de las bolsas más importantes, como Tokio.

La *hegemonía lingüística y cultural* suele ir muy unida a esa multipolaridad. Pero hay que ser muy cauteloso en este terreno. Todas las sociedades son reticulares, sin excepción, pero la reticularidad —a veces más evidente en la presente— obliga a nodos secundarios o terciarios en la semiperiferia o hasta en la periferia, sin que ello socave la centralidad tradicional presente en toda civilización. Es peligroso exagerar la reticularidad, que algunos querríamos ver realizada por motivos tanto éticos como estéticos. Hoy en día, en que el conocimiento objetivo y la ciencia son decisivos para la dinámica civilizacional de la modernidad, se ha calculado que de las 20 universidades más importantes del mundo, 17 se hallan en los Estados Unidos, 2 en Inglaterra y 1 en Japón. Suponiendo que datos como este merezcan credibilidad, nuestra percepción correcta de la concentración o dispersión de la hegemonía cultural y lingüística en el mundo solo puede mejorar. En todo caso, son hechos, no opiniones, para consolidar la noción de que existe, y cómo, una civilización mundial, y que la ecología cultural y cognoscitiva mundial posee un centro y una periferia conocidos.

Más complicado es el veredicto que, volviendo a mi definición, podamos emitir sobre las coaliciones entre *clases dominantes* o predominantes y, sobre todo, ante el surgimiento de la *corporatización de la sociedad moderna*. La hegemonía se estructura en una red de corporaciones diversas, transnacionales, y ellas mismas interpenetradas

e interdependientes (Yruela y Giner, 1988). La red corporativa internacional —industrial, militar, política, científica, tecnocrática y administrativa, inclusa el hampa organizada— constituye la infraestructura societaria de la civilización contemporánea. Que no esté libre de tensiones y conflictos entre sus componentes no excluye la suficiente cohesión y obediencia al orden moral de la modernidad (Giner, 1987). La generación de esfuerzos más o menos populares o más o menos guiados por clases disidentes, que intentan crear una civilización progresista, democrática y cosmopolita "alternativa" —según su propio vocabulario— merece la mayor atención y respeto, pero no puede analizarse en el presente contexto. Es pertinente recordar, sin embargo, que la producción de heterodoxia, como hemos subrayado más arriba, a la cual le es permitido prosperar y alcanzar una masa crítica que desafíe y mine el orden establecido, es propio de la civilización occidental y su legendaria inquietud. Paradójicamente pues, los movimientos llamados "altermundistas" que exigen otro orden económico y político —sin especificar siempre los detalles, que son cruciales— no serían ajenos a la civilización hegemónica contemporánea, sino que expresarían mejor algunos de sus ideales nucleares: ciudadanía (Foradori *et al.*, 2007), igualdad, fraternidad, participación y progreso, junto al nuevo de la sostenibilidad ambiental. Ellos forman el núcleo de los valores ideales, y por ende nunca realizados del todo —forman, en cierto sentido, la utopía racional— de la civilización contemporánea[44].

44. Cf. A. Dworkin (2007) habla de "utopías menores" en su crítica a la posición de John Gray de que es menester abandonar todo idealismo político.

IX

Ninguna civilización, ni la más duradera, ha estado libre de contradicciones ni ha tomado rumbos que, más pronto o más tarde, producirían su propia transformación en otra cosa, cuando no destrucción. Los efectos perversos de la nuestra —tanto para la vida de sus moradores como para su propia textura y legitimación moral— no escapan a esa condición, endémica a cualquier invención social humana. La elaboración de sociodiceas —de justificaciones mundanas del mal— dentro de cada cultura proviene de esas disfunciones y contradicciones.

Culminaré estas reflexiones con cierto espíritu simmeliano y weberiano a la vez, que nos permita contemplar *sine ira ac studio,* sociológicamente, algunos de los más serios dilemas con los que se enfrenta el mundo complejo, en continua mudanza y eminentemente peligroso, con que tiene que habérselas la sociedad contemporánea.

La civilización mundial hegemónica actual se caracteriza por la presencia simultánea de seis tendencias muy potentes, que generan otros seis efectos perversos, contrarios en sus resultados. Son la racionalización, la liberalización demótica, la corporatización, la producción de la seguridad, la consagración de lo profano y la producción técnica y masiva de riqueza[45].

a) La *racionalización* de la vida como principo vertebrador de toda la sociedad constituye una tendencia preeminente en la civilización contemporánea. Aunque en mayor o menor medida haya estado presente en todas las conocidas, que representan un ordenamiento general de una masa compleja y múltiple de unidades sociales: ello es más

45. El análisis que sigue resume y matiza el presentado con mayor detalle en S. Giner (1987).

claro en los imperios (la racionalización imperial se funde con la civilizacional en no pocos casos —Roma, China— pero son cosas distintas). La legitimación de la razón instrumental en el caso de la nuestra es esencialmente *secular*, sin apelación a fuerzas sobrenaturales —su invocación es libre, pero no obligatoria— y pragmática en los argumentos que se presentan para fomentarla: utilidad de la investigación científica, bienestar popular para la construcción de obras públicas, entretenimiento masivo para la expansión mediatica, distracción hedonista para toda suerte de industrias (turismo, espectáculos, deporte) y presunta bondad del desarrollo económico permanente como ideología. El problema que presenta la racionalización instrumental incesante del mundo es la irracionalidad engendrada por ella misma. La razón en infinita expansión es una perversión utópica: las diversas suertes de racionalidad chocan entre sí, mientras que las explicaciones racionalistas de lo más importante en la vida son, como han puesto de relieve los sociólogos desde Weber, imposibles. El siglo XX, que presenció la racionalización empresarial para la producción industrial de la muerte humana —exterminio racista provocado por el fascismo o el ideológico estalinista (Arendt, 2006), maximización del daño con la producción y uso de armas atómicas y nucleares—, es la época en que con mayor claridad se plasma la destrucción de la razón por la propia razón, trasformada en razón instrumental desligada de la sustancial[46].

b) La *liberación demótica* consiste en un segundo valor sustancial de la civilización contemporánea en la que la legitimación del orden establecido proviene de una expansión de la autonomía de toda la *ciudadanía* (institución crucial

46. Omito referencias (Weber, Mannheim y otros) a la distinción sociológica entre razón instrumental o formal y sustancial.

de la civilización hegemónica mundial) a través de su derecho de acceso a educación, salud y bienestar mínimo universal, común a ambos sexos por igual. La progresiva expansión de la ciudadanía, sin embargo, ha implicado su transformación de un conjunto de derechos propios del liberalismo a otros propios de la tutela estatal, junto a deberes de servidumbre fiscal o administrativa y de intervencionismo de lo público que han tergiversado los ideales del individualismo con que se inició la civilización contemporánea[47]. Ello ha hecho que la potente corriente democrática propia de la modernidad corra el peligro de ser sustituida por la corriente meramente demótica del presente.

c) La *estructura corporativa* de toda la sociedad constituye, como he indicado más arriba, la infraestructura de la civilización contemporánea, pero posee evidentemente una cultura, una concepción de la personalidad de quienes la pueblan y una versión transaccional de la moral, como negociación y acuerdo entre partes asimétricas o desiguales. La implicación es que hay un vaciamiento de la ética, transformada en pragmatismo expeditivo, acorde con las necesidades hedonistas de la población, y facilitadora de las jerarquías que satisfagan las intenciones y aspiraciones de dominio, privilegio o consumo de cada cual. El modo corporativo de estructuración —la empresa, el partido, el ministerio, la coalición organizativa internacional— socava además las necesidades más comunitarias de las gentes. Engendra, paradójicamente, contracorrientes como el nacionalismo o el sectarismo que pueden en algunos casos llegar a movilizar los núcleos más amenazados e inspirar a sectores dentro de ellos para la intervención

47. Para un análisis detallado de este asunto, S. Giner (2007). Para la "inflación de derechos" en la ciudadanía actual, cf. también H. Martins (2006).

violenta contra la sociedad civil. Si bien no es ese el caso de los nacionalismo banales ni de aquellos movimientos que se imbrican pacíficamente en Estados democráticos, sí lo es en el de los movimientos nativistas fanáticos que obedecen a la amenaza directa que supone secularidad y corporatismo contra su supervivencia. Poca duda cabe que estos no son marginales sino propios de la modernidad y consecuencia normal de nuestra civilización[48], y no reliquias atávicas o desfasadas.

d) La sistemática *producción de seguridad* que caracteriza la civilización occidental desde la aparición histórica de las compañías de seguros, el desarrollo de la medicina, la consolidación del Estado de bienestar, la aceptación de garantías sindicales de protección, es en sí mismo un rasgo cultural crucial de la civilización occidental moderna. Su expansión ilimitada, sin la eliminación de otras tendencias —la bélica, la de la criminalidad organizada y del hampa, la de la destrucción ambiental— no compensa la producción continua y creciente de daños, muchos de ellos propios también de la cultura específica de esa civilización. Hay una producción segura del daño, en la que se incurre rutinariamente, mientras que los esfuerzos que lo previenen o eliminan son todavía secundarios. (Las medidas precaucionarias y el establecimiento de un "principio de precaución" como parte de la cultura económica y cívica contemporánea no están libres de dificultades ni contradicciones.) La producción de seguridad incluye la edificación de un bastión armado en torno a los centros del poder mundial al tiempo que estos siguen penetrando o imponiendo una *pax imperialis*, a sus periferias, contradicción radical que genera tensiones insoportables en las

48. J. Gray (2003) para una argumentación apasionadamente lúcida —con simplificaciones, ay— de esta noción.

sociedades subordinadas y estimula el terrorismo, hoy muy fácil de practicar dentro del *glacis* civilizatorio. Las soluciones ante los desequilibrios de la mundialización oscilan desde las migraciones masivas de los más pobres hacia las zonas prósperas desde la periferia hasta el terrorismo apoyado en escatologías místicas (Harris, 2005).

e) *Lo sagrado moderno* ha sido redefinido por el triunfo de la laicidad como plataforma común de convivencia que permite la privatización o confinamiento de fes, iglesias, sectas y movimientos religiosos en las zonas de mayor arraigo de la civilización contemporánea. Estamos ante la primera civilización laica del mundo, aunque no sea del todo secular. El vacío de creencia así creado, colmado antes por las ideologías más extremas, se sume hoy en un magma mediático en el que el intento es el de conferir carisma a entidades profanas, carentes por lo general de sustento sobrenatural (aunque las apelaciones de algunos políticos a la Divina Providencia no sean desconocidas). Las obvias ventajas del laicismo han generado así ciertos costes ante su incapacidad de poner coto —a través del necesario civismo— a la brutalidad demótica que la misma cultura mediática promueve.

f) La *producción masiva y técnica de bienes* y riqueza —a través de la industrialización, la ciencia y la técnica— ha creado la civilización más opulenta de la historia de la humanidad. Conscientes de ello, a través de la gran característica de la tradición cultural occidental, la reflexión sobre sí misma o reflexividad (Lamo de Espinosa, 1990), la comunidad intelectual conoce que esa producción tiene el efecto perverso de engendrar miseria y destrucción ambiental irreparable. En algunos casos se produce, además, una identificación de la civilización moderna con la técnica, como "civilización técnica" o tecnológica que

contiene la evaluación crítica necesaria (Martins *et al.*, comps., 2003), pero en otros la visión se halla viciada por un triunfalismo tecnológico irresponsable. En todo caso, no hay suficiente consciencia de la presencia de una "ley de beneficios decrecientes" en este terreno. En efecto, a partir de cierto punto, cuanto mayores son los recursos y energías invertidos en el aparato técnico de la llamada "sociedad de la información" junto a la "sociedad del conocimiento" científico, mayores son los costes para mantener el ritmo de beneficios o resultados deseados. El avance es entonces cada vez más caro, sobre todo si el progreso genera efectos nocivos inesperados, que a su vez requieren respuestas técnicas correlativamente más costosas (Nocenzi, 2002).

En este contexto, el control de las clases superiores sobre las demóticas y en especial sobre los electores de los partidos de la clase política, no ha logrado por ahora ninguna victoria sustancial en este terreno. La convincente argumentación de sociólogos y economistas sobre los límites sociales del desarrollo (Hirsch, 1977) debe continuar, pero hasta ahora no se perciben los efectos benéficos de sus bien fundamentados avisos, ni que se haya conseguido convencer a los responsables políticos de la necesidad de imponer la austeridad necesaria.

X

La precedente caracterización de la sociedad actual como civilización, aún en vías de mayor mundialización, peca, naturalmente, de esquemática. Se me antoja, sin embargo, que por lo menos tiene la ventaja de no ser unilateral. Evita a un tiempo optimismo y pesimismo. Constata corrientes benéficas que posibilitan nuestra libertad, el

uso de la razón y la fraternidad o solidaridad, las que obedecen a la dignidad de los seres humanos pero también aquellas —más o menos subterráneas, como gustaba subrayar a Tocqueville cuando se refería a los efectos perversos de cosa tan noble y deseable como era la democracia— que socavan nuestros logros y mejores anhelos.

Para cumplir tal cometido con solvencia, la indagación de la civilización debe progresar sobre un número de frentes que podrían identificarse del modo siguiente:

a) Debe continuar concerniéndonos como antaño la comprensión de la la evolución y la estructura de la historia humana en su conjunto[49]. Superada toda atribución metafísica o providencialista a esa trayectoria, no hay razón alguna para que la sociología no siga por la senda de sus mayores y, con mayor acopio de información fiable que nunca, suministre una buena interpretación de lo sucedido a la raza humana. Una explicación satisfactoria que a la fuerza deberá dar buena cuenta de las civilizaciones consitutivas, desde el fin del neolítico hasta hoy, de una de las experiencia colectivas más trascendentales que imaginarse pueda. Desde que Karl Jaspers, en 1949, acuñara la noción de Edad Axial para señalar la aparición y florecer "simultáneo" de las grandes civilizaciones, como estructuras sociales distintas y en tensión con el universo de las ideas y las creencias, a las que se atribuye una indudable independencia de esa misma estructura: por eso se ven como trascendentes. Hoy a la ciencia y a su contenido también se le confiere independencia de las servidumbres de nuestras pasiones, intereses y orden social: como en toda civilización,

49. Entre los sociólogos contemporáneos que lo han hecho con mayor tino, cf. E. Gellner (1988).

nuestras creencias —inclusas las científicas— constituyen verdades independientes del capricho humano (Gellner, 1992: 57-58; Eisenstadt, 1986).

b) Ello es parte de la reflexividad que, con razón, caracteriza a la sociología E. Lamo de Espinosa (1996), la que permite el progreso de la conciencia sociológica del mundo humano.

c) Una civilización no es una cultura solamente. Es también un orden social que posee siempre una red institucional característica. La nuestra, he sugerido, es esencialmente empresarial y corporatista. El análisis corporativo —desde el punto de vista generalizado, de lo que algunos han llamado el corporatismo societario— es probablemente el más adecuado. La corporatización afecta a gobiernos, ejércitos, laboratorios, universidades, banca, industria, transportes, ministerios, organizaciones internacionales (y explica, paradójicamente, muchos movimientos antiburocráticos o anticorporatistas, propios de la modernidad avanzada). La civilización hegemónica mundial se halla vinculada a ella y merece estudiarse para explicarla (Pérez Yruela y Giner, comps., 1998).

d) En este mismo contexto, la sociología debe esforzarse por establecer hasta qué punto el orden hegemónico dominante no es en realidad un orden efímero. Establecer, esto es, si hay más allá de las tendencia actuales, un orden emergente, que abolirá en buena medida el que hoy se vislumbre, tal es la intensidad de la mudanza actual. (En cierto lenguaje, que plantea alguna dificultad de comprensión, cabe preguntarse si no estamos ante un "cambio de paradigma" y la correspondiente agonía de un "paradigma dominante", más que ante los albores de una civilización consolidada, aunque tal vez las distinciones sean

más de lenguaje que de otra cosa). El análisis se centraría entonces sobre el tiempo presente como gran transición (de Sousa Santos, 2000). Que lo es, como lo han sido todos los tiempos de cambio intenso, es obvio, pero nuestra capacidad para establecer con garantías el perfil de lo venidero es demasiado precaria para permitir vaticinios. La experiencia de toda futurología reciente es demasiado traumática para permitir el optimismo en este terreno (Cooper y Layard, comps., 2001).

e) El estudio de las dimensiones hegemónicas de la cultura civilizacional contemporánea se me antoja crucial. Es una tarea que debería soslayar toda indagación del presunto multiculturalismo reinante, como si el mundo fuera un mosaico de culturas poco menos que igualmente válidas para la modernidad. Las herramientas de la sociología del conocimiento y la ideología, con su sólida tradición de importantes hallazgos, podrían ponerse al servicio de esa tarea. Ello no excluye, sino al contrario, la exploración de las mezclas, sincretismos, criollismos y mestizajes que surgen en el marco de la civilización moderna. También los rechazos y resistencias: ¿por qué triunfó el budismo en China y no el cristianismo (Cho-Yun Hsu, 2001)? ¿Cómo responde cada área étnica africana a la mundialización occidentalizada? Todo ello en el marco crucial de las mudanzas lingüísticas mundiales de hoy (A. de Swaan, 2001). Lengua y civilización han ido siempre unidas. Bien está que prestemos atención a la revolución mediática, telemática e internética. Pero su indagación cobraría mayor calidad con el apoyo de la sociolingüística de la mundialización.

f) En este marco de pluralidad social, política y cultural, la sociología ha de saber privilegiar el macroanálisis del mundo civilizatorio tal y como aparece en el siglo XXI. En

efecto, hemos alcanzado la presente fase de la modernidad avanzada con una situación en la que predominan tres grandes civilizaciones: la occidental (europea y americana, con sus ramificaciones australianas, y otras conocidas), la islámica (desde la costa atlántica mogrebina hasta las Islas Filipinas) y la china (y sus ramificaciones japonesa y del sudeste asiático). La primera ha ejercido la hegemonía hasta hace poco, y su paso por tal posición es la que la ha hecho núcleo generador tanto del proceso de modernización como del de mundialización. Las tres grandes civilizaciones modernas son las herederas respectivas de otras tantas grandes tradiciones: la grecorromana y la judeocristiana, más la racionalista y progresista para la occidental; la islámica y "mesopotámica" para la musulmana; y la confucianista (con elementos budistas y taoístas) para la sínica (con sus ramificaciones coreana y nipona). Una cuarta, la hindú, propia del subcontinente indostánico, podría incluirse en este elenco elemental. La "migración" del budismo a otros territorios, tras abandonar el de su nacimiento, y, al revés, la penetración del islamismo en el del subcontinente indostánico podría complicar las cosas, como también lo hace el confinamiento del hinduísmo y del sistema de castas a aquel subcontinente y sus aledaños, como Birmania. Por otro lado, la creciente precariedad de la hegemonía de la occidental ante la expansión de la oriental, y el empuje de la tercera en discordia —hasta ahora acorralada y sin lograr la potencia que según sus representantes merece— exige atención sociológica: las fricciones entre ellas, su presencia en los mismos mercados mundiales, la importación e incorporación de la "fórmula occidental" tecnocrática, empresarial y científico-técnica al seno de la politeya japonesa y después a la China con considerable éxito, plantea cuestiones científicamente interesantes. ¿Hasta qué punto el "estalinismo chino" o el "maoísmo" fueron formas

modernas del confucianismo constitutivo de la civilización china? ¿Por qué Japón logró "occidentalizarse" en su industria y hasta en su orden imperial cuando India lo ha logrado solo ahora? ¿Por qué el despegue final de India, hoy? Barrington Moore supo dar una respuesta a ello en su día, y con ello aportó una de las obras clave de la sociología civilizacional de todo el siglo XX (Barrington Moore, 1967). Se planteó, para nuevos ámbitos, la célebre cuestión weberiana: ¿por qué el despegue modernizador en Europa, y no en el marco de otra civilización? En su caso: ¿por qué Japón sí y India no? Hoy, transcurridos algunos decenios, la problemática es diferente. Ciertamente es aún más dramática y, con frecuencia, trágica para muchos seres humanos. De la dialéctica en y entre las tres civilizaciones primordiales de hoy saldrá, sincréticamente sin duda, la civilización mundializada del futuro. La sociología de las civilizaciones, avezada a tratar con tino problemas de pareja envergadura, no puede soslayar el desafío intelectual que el asunto representa para ella.

g) La investigación de la relación conflictiva entre la civilización hegemónica y las diversas respuestas y adaptaciones o desafíos ante ella puede verse como enriquecimiento de la ya existente sociología de la modernización. Es muy posible que así como hay, en buena medida, modernidades múltiples, no se pueda hablar, de igual modo, de civilizaciones múltiples. De existir hoy, incipientemente, una sola civilización mundial, podría darse que tendencialmente no admitiera ese grado de pluralismo: sus bases técnicas, socioestructurales (las corporaciones, de nuevo) no lo permitirían, aunque sí permitirían los modos específicos de desigualdad social de los tiempos modernos: corporatización no significa igualdad ni abolición de la miseria. En tal caso, la erosión de otras culturas, fes religiosas e ideologías explicaría también las respuestas

frecuentemente violentas de sus feligresías respectivas. La imposición bélica de la fórmula civilizatoria hegemónica por los gobiernos (con el pretexto, por ejemplo, de la democratización impuesta según conveniencia estratégica) permitiría también renovar perspectivas politológicas y sociológicas que encuentran precedentes históricos notables en la conducta ideológica de otras civilizaciones (Roma, las Cruzadas, la conquista hispana de las Américas).

h) Los conflictos entre colectividades, partidos, facciones y países que se atribuyen características civilizacionales privilegiadas podrían analizarse más eficazmente si la sociología considerase las gentes involucradas en ellas (conocer el *quién*, el *qué*, el *contra quién*, el *para quién*, según la vieja y acreditada fórmula de la ciencia política) y evitar así el ámbito magmático de las "modernidades líquidas", los "diálogos" entre entes vaporosos que son fes, culturas, y hasta civilizaciones mal definidas. Sin gentes de carne y hueso, como nos prevendría Miguel de Unamuno, se entiende poco.

i) Finalmente, la sostenibilidad misma de la naciente civilización mundial, no solo a causa de su disrupción ambiental, sino de su incapacidad de autorregulación suficiente para perpetuarse y crecer en el sentido de un mayor bienestar, libertad y seguridad de los moradores merece la mayor atención. Se trataría de ir más allá de una sociología ambiental para averiguar en qué sentido nuestra civilización es viable y en qué medida cabe esperar, de manera realista, una corrección del rumbo emprendido. Averiguar en qué medida y sentido la ciencia y la técnica son socialmente asumidas por la ciudadanía responsable de la primera civilización laica y relativamente secularizada de la historia como soluciones para la autorregulación

necesaria. Y establecer las repercusiones sociales de la primera civilización que ha instituido la ciencia en el centro de su concepción del saber seguro, y la incertidumbre y el azar como aspectos no sobrenaturales de la condición humana.

Tal vez queden otros filones que explotar, pero espero que los mentados basten para dar una idea de lo que entraña hoy el nuevo análisis civilizacional sociológico. Lo que se exige del gremio. La única recomendación epistemológica que oso hacer es recordar la inquietante y permanente presencia de las contradicciones o aporías (elija cada cual la expresión que mejor le convenga) a las que he aludido como rasgos endémicos e insoslayables de nuestra civilización. Ello hará que tales filones sean trabajados con la ironía y sabiduría necesarias. La cuestión de la civilización moderna y su destino no es baladí: debemos pronunciarnos sobre ella, con la pasión necesaria, como agentes contemporáneos que somos de la conciencia racional del mundo, de su conciencia moral laica en tiempos de zozobra.

Nada más fácil que atribuir las aporías, contradicciones y tergiversaciones de la civilización mundial hegemónica hoy emergente a la misma civilización que la ha originado, la occidental. Ello constituye un modo oculto o subconsciente de culpabilizarla. Nada más desencaminado. Cierto es que la civilización occidental ha presenciado, permitido y hasta fomentado desmanes, desfueros y daños, tan graves como los de cualquier otra. En algunos casos, peores, dadas sus bases técnicas en todos los campos —inclusos los sociales— inigualados por otras civilizaciones. ¿Hace falta enumerar inquisiciones, genocidios, brutalidades imperiales y fanatismos para probarlo? ¿Es menester recordar que, a veces, el peor mal es el que se ejerce en nombre del bien? ¿En nombre de una imaginada superioridad moral? Nuestro afán por propagar la "buena

nueva" de nuestra cultura a otras naciones —supuestas víctimas de la desigualdad de una sociedad de castas o de la feroz descriminación de una etnia por la otra o de una fe por otra— ha traído tanto sufrimiento, rencor y resentimiento que se comprende la aparición entre nosotros de cierto abstencionismo y de no pocas críticas contra nuestro propia arrogancia, colonialismo y demás males característicos de la civilización europea y sus extensiones inmediatas.

Dicho esto sin circunloquios, recordemos, con el mayor énfasis, que la civilización occidental es también la matriz de la racionalidad científica, el republicanismo democrático, la abolición de la esclavitud, la igualdad de los géneros, las garantías políticas constitucionales, la educación universal para todos los ciudadanos, la preocupación por la preservación de la naturaleza y tantos otros rasgos que la han hecho única. Entre estos últimos, la capacidad de autocrítica: nadie ha superado aún a los occidentales en su descalificación y demolición moral de la civilización que les es propia, y que ahora comienza a ser también la de todo el género humano. Sus rasgos hoy legitiman su integración en la mundial emergente. Esta ya no será solo y únicamente occidental.

Una observación final: compréndese que los más pragmáticos y no pocos de quienes rehúyen con buenas razones los excesos de la teorización miren con cautela las posibles extralimitaciones de la especulación sociológica sobre fenómenos tan vastos como son las civilizaciones, en especial, la nuestra. Ella ha hecho de la racionalidad y de la tolerancia, pero también de la fraternidad, un valor fundamental sobre el que asentarse. Se comprende así que constitutivamente no podamos dejar de ser fieles a la nobleza de la tarea crítica. Sabido es: nobleza obliga.

BIBLIOGRAFÍA

AMPUDIA DE HARO, F. (2007): *Las bridas de la conducta: una aproximación al proceso civilizatorio español*, CIS, Madrid.

ARNASON, J. P. (2001): "Civilizational Patterns and Civilizing Processes", *International Sociology*, vol. 16, pp. 387-405.

ARNASON, J. P. (2003): *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*, Brill, Leiden y Boston.

ARNAUD, P. (1971): *Sociología de Comte*, Península, Barcelona.

BARICCO, A. (2006): *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milán.

BERIAIN, J. (2002): "Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones" *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto, pp. 61-121.

BERIAIN, J. (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.

BARZUN, J. (2000): *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life* Harper Collins, Nueva York.

CHIROT, D. (2001): "A Clash of Civilizations or of Paradigms?" *International Sociology*, vol. 16 (3), pp. 341-360.

CHO-YUN HSU (2001): "Chinese Encounters with Other Civilizations", *International Sociology*, vol. 16, (3), pp. 438-454.

COLLINS, R. (2001): "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact", *International Sociology*, vol. 16, pp. 421-427.

— (2005): *Sociología de las Filosofías*, trad. de Joan Quesada, Hacer, Barcelona [1ª ed. inglesa, Harvard, 1998].

COOPER, R. y LAYARD, R. (2001): *What the Future Holds: Insights from Social Science*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

DWORKIN, A. (2007): "The Case for Minor Utopias", *Prospect*, 136, julio, pp. 4242-45.

EISENSTADT, S. N. (2007): *Las grandes Revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

ELIAS, N. (1939): *Über den Prozess der Zivilisation*, Haus zum Falken, Basilea.

FAGHIURZADEH, S. (1982): *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun"s Sociology*, The Soroush Press, Tehran.

FERRAROTTI, F. (2003): *La convivenza delle culture: una alternativa alla logica degli opposti fontamentalisti*, Dedalo, Bari.

FORADORI, P. *et al.* comps. (2007): *European Citizenship: Theories, Arenas, Levels*, Nomos, Baden-Baden.

GARCÍA, E. (2004): *Medio ambiente y sociedad: La civilización industrial y los límites del planeta*, Alianza, Madrid.

GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

GAT, A. (2006): *War in Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford.

GELLNER, E. (1988): *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* Collins Harvill, Londres.

— (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londres.

GINER, S. (1979) *Sociedad Masa: crítica del pensamiento conservador*, Península, Barcelona [1ª ed. inglesa, 1976].

— (1987): *El destino de la libertad*, Espasa Calpe, Madrid.

— (2002): "Descrédito de la verdad y banalización de la ideología", *Revista Internacional de Sociología*, 3ª época, núm. 31, enero-abril, pp. 7-34.

— (2003): *Carisma y razón*, Alianza, Madrid.

— (2004): *Teoría Sociológica Clásica* (2ª ed. revisada), Ariel, Barcelona.
— (2004b): "Societal Danger: A Neglected Sociological Tradition?", *Anni in Salita*, Assoziazione Italiana di Sociologia, Roma.
— (2007): "Dignidad Cívica", *Claves de razón práctica*, núm. 173, junio, 2007, pp. 4-15 [texto original inglés: 2007].
GRAY, J. (2003): *Al Qaeda and What it means to be Modern*, Faber & Faber, Londres.
HALL, J. A. (1985): *Powers and Liberties*, Blackwell, Oxford [trad. castellana *Poderes y libertades*, Península, Barcelona, 1988].
— (2001): "Confessions of a Eurocentric", *International Sociology*, vol. 16, pp. 488-497.
HARRIS, D. S. (2005): *The End of Faith: Religion, Terror and the Futue of Reason*, Simon and Schuster (Free Press), Londres.
HIRSCH, F. (1977): *Social Limits to Growth*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
HUNTINGTON, S. (1993): "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 2, verano, pp. 22-49.
ITERSON, A Van *et al.* (2002): *The Civilizard Organization: Norbert Elias and the Future of Organization Studies*, John Benjamin, Ámsterdam/Filadelfia.
LAMO DE ESPINOSA, E. (1990): *La sociedad reflexiva*, Siglo XXI, Madrid.
— (1995): *Sociedades de Cultura y sociedades de ciencia*, Nóbel, Gijón.
LANDES, D. S. (1999): *The Wealth and Poverty of Nations*, Little Brown, Londres.
MANN, M. (1986): *The Sources of Social Power*, vol. I, Cambridge University Press.
MARTINS, H. (1996): *Hegel, Texas. E outros Rnsaios de Teoria* Social, Século XXI, Lisboa.
— (2006): "Dilemas da república tecnológica", *Análise Social*, vol. XLI, núm. 181, pp. 959-980.
MAUSS, M. (1930): *Civilisation, le mot et l'idée*, Primera Semana, Fascículo I, Centre International de Synthèse, París.
MOORE, Jr., B. (1967): *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Allen Lane, Londres.
NELSON, B. (1981): *On the Roads to Modernity: Consciens, Science and Civilizations*, Eowman and Littlefield, Rotowa.
NOCENZI, M. (2002): *Vivere l'incertezza*, Franco Angeli, Milán.
PARSONS, T. (1966): *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
PELLICANI, L. (1995): *La società dei giusti*, ETAS Libri, Milán.
PÉREZ YRUELA, M. y GINER, S. (1988): "Sobre el origen, naturaleza y modalidades del corporatismo", en *El corporatismo en España* (comps.), Ariel, Barcelona, pp. 15-66.
SAID, E. (1978): *Orientalism*, Pantheon, Nueva York.
SALES Y FERRÉ, M. (1898): *Estudios de Sociología*, reed. de la obra publicada en 1912, con ensayo introductorio de Rafael Jerez, Victoriano Suárez, Madrid.
— (2005): *Sociología General*, CIS, Madrid.
SANTAYANA, G. (1951): *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, Scribner's, Nueva York.
SANTOS, B. de Sousa (2000): *A Crítica da Razâo Indolente*, Afrontamento, Oporto.

SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel.
SOROKIN, P. A. (1948): *La crisis de nuestra era*, trad. de Carmen Canalejas, Espasa-Calpe, Argentina.
— (1956): *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, trad. de Eloy Terrón, Aguilar, Madrid.
SWAAN, A. de (2001): *Words of the World: The Global Language System*, Polity Press, Cambridge.
TÀBARA, J.D. (1999): *Acció Ambiental*, Edició Di7, Palma de Mallorca.
TIRYAKIAN, E. A. (2001): "The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations", *International Sociology*, vol. 16, pp. 277-292.
UNGER, R. M. (1987): *Plasticity into Power*, Cambridge University Press, Cambridge.
VILLORO, L. (1998): *Esto plural, pluralidad de culturas*, UNAM/Paidós, México.
VREE, W. van (1999): *Meetings, Manners and Civilization*, Leicester University Press, Londres.
VV AA (2007): *Alianza de Civilizaciones*, Informe del Grupo de Alto Nivel, Naciones Unidas, 13 de noviembre 2007; también *www.unaoc.org*.
WALDHOFF, H. P. (1995): *Fremde und Zivilisierung*, Suhrkamp, Fráncfort.
WALLERSTEIN, I. (1997): *El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona.

CAPÍTULO 5
APOSTASÍA DE LA RAZÓN

No solo los milagros son imposibles, sino que también lo es el progreso de la humanidad. Y por las mismas razones. De lo uno estamos muy bien informados y de lo otro hay señales de que vamos aprendiendo.

El progreso de la humanidad es un mito. Afín a los religiosos y más todavía a los utópicos, nunca deja de serlo. Da cierto reparo tener que añadir acto seguido que las mejoras y los progresos son posibles, deseables y factibles. A nadie en su sano juicio se le ocurrirá sostener que la abolición progresiva de la esclavitud en ciertos países y territorios no fue un progreso; o que no lo fuera la extensión de la atención médica a poblaciones enteras; o de escolarización para todos los ciudadanos menores de edad; o la incorporación de las mujeres a la plena ciudadanía. Ni tan solo la constatación de que no todas las escuelas son igualmente buenas, o que han surgido modos nuevos de esclavizar, o que la mujer no posee aún todos los derechos que le corresponden, o la aparición de neurastenias hasta hoy desconocidas, invalida el sentido restringido, realista y moderado de la noción de progreso. Los progresos son posibles; el progreso, no.

No hay nada peor que un utopista desencantado. Quienes no supieron practicar la distinción elemental entre progreso total (imposible) y progreso circunscrito (real, constatable y deseable) se sumieron en la más patética confusión. El hecho de que algunos de los utopistas del progreso en el siglo XX influyeran seriamente en la interpretación de nuestro mundo no ha hecho más que aumentar la confusión. Un ejemplo histórico característico es el de la llamada Escuela de Fráncfort tan empeñada, en la más célebre de sus declaraciones, *La dialéctica de la Ilustración*, elaborada por Adorno y Horkheimer (1947) en demostrar las consecuencias nefastas, según ellos, de la Época de las Luces. Según estos perspicaces autores, la propia lógica —en su lenguaje, "dialéctica"— de la ideología ilustrada había de contradecir, al final, los principios de aquellos tiempos tan racionalistas. En honor a ellos y a sus colegas en aquella escuela, cabe recordar que ello no les condujo al irracionalismo ni a una interpretación bárbara del mundo. Solo, y no es poco, a una actitud radicalmente cauta ante el racionalismo como ideología y a la fe en el progreso como mito. Tanta fue la cautela francfortiana que no quedó modo para salir del atolladero en que se metieron, salvo naturalmente, el de no comulgar con sus ideas (ni razón alguna quedó para seguir llamándoles de algún modo marxistas, contra la opinión por ellos mismos manifestada). El supuesto "eclipse de la razón" proclamado por los francfortianos no presagiaba con argumento alguno que salgamos del callejón sin salida en el que se introdujeron con tanto denuedo. Sobre todo, si no comulgamos con su sombría visión del racionalismo. Los eclipses no son permanentes, por definición.

La consideración racional de lo irracional constituye, por sí sola, una corriente muy poderosa, fundamental, en la historia de las ideas occidentales. Sus orígenes son platónicos, aunque cuando Sócrates se refería y evocaba al

"demonio" que llevaba dentro y lo contemplaba con ironía y distancia, ya hay señales indudables de que ha surgido esa actitud. A través del tiempo, su hilo conductor pasa por Hume, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Desemboca en movimientos intelectuales como el recién aludido, y del que hoy ya nadie se acuerda mucho. Los nuevos tiempos, los de los primeros decenios del siglo XXI, traen consigo una problemática donde la biología, la inteligencia artificial y el mismo conocimiento más ajustado de la evolución humana, están sumiendo en la obsolescencia interpretaciones que eran, ayer mismo, como la neomarxista, intelectualmente respetables. *Sic transit*.

Un enfoque permanece vivo de aquella tradición: la preocupación y fascinación (racionales) por el componente irracional en la raza humana. Por su permanencia, naturaleza y consecuencias. En ese empeño, no obstante, seguimos sin avanzar mucho en el ámbito que determinaron pensadores como los aludidos. Seguimos sin llegar a un acuerdo. El "emotivismo" humeano, la teoría spinozista de los afectos (o pasiones), la volitiva de Schopenhauer, la de los intereses, expresada por Marx, son varias de las respuestas tradicionales a nuestra disposición (en el caso de Marx, su atribución de "irracionalidad" no al hombre sino al orden socioeconómico en el que vive, también. Su gran tarea fue demostrar la irracionalidad del capitalismo). No son siempre explicaciones mutuamente contradictorias: deberían ser integrables en una visión más satisfactoria, que huyera de las vulgaridades del eclecticismo, que se esforzara por alcanzar una elaboración convincente que, a la postre, nos explique la sinrazón y la irracionalidad mediante argumentos racionales, que son los únicos aceptables fuera del lenguaje poético. El racionalismo desbroza, y por ello mismo es integrador, no ecléctico.

En la corriente incesante del análisis de las ideas y los conceptos y su explicación cada vez más convincente,

tendremos que abrazar concepciones evolutivas de la cultura humana, incluso de la razón o de la libertad misma (Dennett, 2003): nada parece escapar al imperativo evolutivo hoy en día. Al tratar, en capítulos anteriores, de la noción clave de sociedad, ya vimos cómo fue surgiendo y formándose, tomando cuerpo, para reinar en el mundo de la filosofía social y cómo, alcanzado el cénit, comenzó a popularizarse y luego a banalizarse y transformarse, como hoy, en referente universal degradado. Es poco útil, por no decir inútil. Algo mismo parece haber sucedido con los, en apariencia, más inamovibles y universales conceptos por los que nos regimos. Es un lugar común en ciencia social, redescubierto de repente y sin referencia alguna a quienes los señalaron con toda claridad en su día, que conceptos tan cruciales como el de la Divinidad, son producto de la evolución de nuestra especie y, sobre todo, de nuestras culturas (Baumard *et al.*, 2013). Dios será un invento, pero lo es bajo ciertas condiciones y en el marco y compañía de otros inventos culturales que lo hacen necesario, o por lo menos plausible. ¿Quién sostiene que exista sin escritura, por ejemplo?

Del mismo modo, ciertamente, lo es el criterio que determina lo que es "irracional". Es este uno de los asuntos, por cierto, más arduos de resolver de cuantos haya que enfrentarse en ciencia social (y no digo en filosofía ni epistemología, porque estas disciplinas suelen zafarse de él con un sorprendente sangre fría).

Dos factores han contribuido a demostrar que la "irracionalidad" puede no serlo. El estudio de la etnología, en primer lugar, lleva mucho tiempo probando que el pensamiento lógico, utilitarista, expeditivo, y racional no solo no es privativo de las más avanzadas civilizaciones, como la confuciana en China o la europea, sino que se practica, predomina y guía las sociedades humanas sean cuales sean, empezando por las más "primitivas", hoy en

rápida vía de extinción final, excepción hecha de retornos al primitivismo o a la barbarie característicos del desorden moderno, como ha demostrado Norbert Elias (1978) en su análisis de los procesos "descivilizatorios". No hay tan solo una permanencia atávica del oscurantismo, como lo llamaban los viejos liberales, de aquellas concepciones que ellos atribuían a las visiones más retrógradas, sino también algo más preocupante. Un retorno a creencias que son a veces distintas en su retórica e imágenes, pero iguales en su carga emocional. Los nuevos mitos, incluso el del progreso en su recién evocada visión absolutista, son menos nuevos de lo que sus relatos puedan darnos a entender.

El otro factor lo ha constituido un análisis riguroso del pensamiento humano, en su conducta social, bajo cualquier circunstancia. La aportación de los clásicos de la sociología ha sido aquí, sin duda alguna, decisiva. Aunque la evocación ritual siempre sea, merecidamente, a la aportación de Max Weber, el análisis de Vilfredo Pareto sobre la conducta ya "lógica", ya "ilógica" de los humanos ha sufrido algo a causa de su vocabulario y tono atrabiliarios, pero es difícilmente superable. Por lo que atañe a las motivaciones e "instintos" de los seres humanos, cabe argumentar que el paretiano es superior al freudiano. Por su parte, los vislumbres de Hannah Arendt sobre las perversidades estrictamente modernas del irracionalismo y la maldad merecen la mayor atención. No es este el lugar para comparar los lineamientos de las diversas y conocidas doctrinas de esos pensadores en este terreno (Giner, 2003, 2012) ni sus respectivas virtudes cognoscitivas, pero mucho me temo que las teorías posteriores sobre la irracionalidad no han logrado aún superar a los de aquellos clásicos. Tal vez ello sea significativo. Una vez más, nuestra deuda con estos exploradores racionalistas de lo irracional es inmensa.

Quien vive en la irracionalidad o peor, la cultiva, siempre llama la atención del racionalista, superado un momento de perplejidad. Pero quien a sabiendas abandona la razón causa estupor (un postulado de todo racionalismo, desde Descartes y Spinoza hasta hoy, era que una vez asumido el racionalismo, comprendido, hecho nuestro, ya no lo abandonaríamos; ahora sabemos que no siempre es así. Nunca somos del todo inmunes al sueño de la razón, que monstruos cría). El abandono de la razón es una apostasía, si quien en él cae es, hasta ese momento fatídico, un racionalista genuino. En puridad, una apostasía no podría ser de la razón; como expresión, es un oxímoron. Sin embargo solicito del lector una cierta amplitud de miras para hacerse cargo de mi argumento. En todo caso, los racionalistas se dice que tienen "fe en la razón", mientras que los creyentes tienen "fe en la fe". Y con ello no quiero equiparar las dos fes, aunque no sería el primero en hacerlo. Los estragos de la desconfianza moderna en la razón humana son conocidos. Hay buenas razones, demasiadas, para tal desencanto. Pero no suficientes, pensamos los racionalistas, aunque nuestra grey esté, posiblemente, en vías de extinción.

Tres son las opciones que caben si pretendemos entender hoy el mundo: la fe religiosa (o ideológica); el relativismo (cognitivo o moral, o ambos); y el racionalismo (empirista, ético, epistemológico). Para una mente realmente seria, exigente, la única opción es la tercera. De la primera solo puede decirse que la apelación a las Sagradas Escrituras —bíblicas, védicas, coránicas—, milagros, entes ultraterranos, autoridades sagradas —ayatolás, sumos sacerdotes, muftíes— la sitúa fuera de todo análisis y hasta de toda conversación rigurosa. Se presta, eso sí, a su indagación por parte de la antropología, la etnología, la filosofía. Acabo de mentar los notables avances realizados en el terreno del estudio racional de la irracionalidad, sin

que la segunda haya contaminado a sus investigadores. Sobre la segunda opción, poco hay que reseñar: el fundamentalismo relativista se hunde por sí mismo, puesto que contradice en la misma enunciación de su programa. Dícese que todo es relativo, con lo que se afirma que no lo es. El racionalismo, en cambio, hasta el más fundamentalista (Gellner: 1992), se salva de las falacias que acechan a las otras dos posiciones.

La apostasía de la razón pues, y como acabo de señalar, no consiste en reconocer la importancia de la sinrazón o de una mera atribución a lo irracional de todo el peso que tiene en la raza humana. Ni tampoco la rendición o la entrega de nuestra conciencia al ámbito siempre desolador y peligroso del irracionalismo. En este último caso, hay un abandono del racionalismo. Si este ha sido parte esencial de nuestra conciencia y voluntad de entender la vida y su ámbito en términos seculares, analíticos y mundanos, lo que entonces hay es una verdadera apostasía. Se declara: esta era mi fe —humanista y mundana—, a ella renuncio ahora, y en otra, radicalmente distinta, me sumo. La apostasía es el abandono de una fe por otra.

Juliano el Apóstata dejó dicho que tenía una fe (la cristiana) y que había encontrado otra infinitamente mejor[50], la supuestamente pagana y tradicional, lo cual cierto del todo no es, puesto que en su nuevo programa entraba una recuperación de los rituales mistéricos de oriente, del hermetismo y de los oráculos, entre otros elementos que no siempre asociamos al panteón pagano. Por su parte, los apóstatas contemporáneos de la razón se asemejan al más célebre de sus predecesores para encontrarse con un nihilismo de nuevo cuño, al que peregrinamente consideran superior a aquello en lo que más o menos

50. Juliano, Emperador, *Contra galileos*, Edizoini dell'Ateneo, Roma, 1990. Texto griego restaurado por Emanuela Masaracchia.

creían antes, es decir, la razón humana, con todas las limitaciones y matizaciones que sea menester atribuir a nuestra capacidad de raciocinio, observación, análisis y pensamiento lógico. El tránsito de una a otra convicción es más radical en el caso de nuestros exracionalistas. Al fin y al cabo, apóstatas como lo fuera aquel emperador romano dejaban una fe religiosa para incorporarse a otra, mientras que nuestros contemporáneos abandonan una cauta confianza en la razón humana para aceptar la insoluble hegemonía de la sinrazón. Una traición en toda regla. Pero traición a sí mismos y, por lo tanto, socialmente inocua.

Compréndase su desesperanza. Las razones, tal vez subterráneas, que les llevan a una aceptación del irracionalismo. Basta con contemplar el estado del mundo. Mienten los gobiernos democráticos, espían masivamente a sus ciudadanías entrometiéndose o violando su privacidad con ayuda de nuestra creciente panoplia tecnológica; se conducen guerras a inmensa distancia mediante ese aparato para la desolación y el terror de los inocentes; millones de seres humanos son desplazados de sus hogares o martirizados por la pinza infernal que les atrapa entre bandas fanáticas y gobiernos tiránicos; naufragan a miles emigrantes desesperados en el mar tras haber superado un via crucis a través del desierto; el hampa prospera con el narcotráfico y con el dolor los drogadictos. En islas de relativo bienestar, como son Europa y Norteamérica, es poco menos que imposible convertir estas tragedias en asuntos prácticos a resolver en serio, aunque los gobiernos, avergonzados, pongan algunos paliativos. Son dolores agónicos sentidos como periféricos, lejanos (las televisones, al enseñárnolos en plasma cada día, los distancia, los hace paradójicamente más inasibles). Quedan como preocupación solo para algunas organizaciones cívicas formadas por voluntarios ilusionados, pero vistos como ilusos por los cínicos y los realistas, que son los más y más

poderosos. Desde la fundación, tiempo ha, de la Cruz Roja Internacional hasta la creación de diversas instituciones de la ONU para los refugiados, los pobres, los humillados y los ofendidos, el mundo oficial coadyuva por su lado en una parte mínima —comparada con sus inversiones astronómicas en armamento, ejército, fuerzas represivas y policía— a aminorar sufrimientos que, en muchos casos, ellos mismos provocan. La tentación de tachar de hipócrita el escandaloso contraste entre el afán destructivo y el tímido esfuerzo reparador se hace irresistible para muchos. Tal vez olviden que, como vicio, la hipocresía es mucho menor y secundario. Todas las civilizaciones, y ciertamente la civilidad misma, tienen sus normas de hipocresía. Hacer de la hipocresía un objeto de nuestra indignación moral es perder el tiempo y malgastar esfuerzos. Los males tienen sus causas, y la hipocresía no es una de ellas.

El neoirracionalismo contemporáneo consiste en la aceptación resignada (o entusiasta) de la irracionalidad humana, sin arrestos para ponerle coto ni deseo de entenderla. Por fortuna, esta actitud, más propia de algunas minorías intelectuales, no es siempre compartida por la ciudadanía. La indignación moral cívica, que tantas veces moviliza a pueblos enteros —contra el terrorismo o el fanatismo más criminal— llama muy poderosamente la atención del más escépticos. A las gentes —todas y no solo en naciones llamadas avanzadas— no les atrae la demencia del fanático. Solo bajo condiciones muy particulares, el pueblo se transforma en multitud y esta en masa. Ello es cierto hasta para quienes, con la debida energía, han combatido la inadmisible falacia —casi siempre reaccionaria— de confundir al pueblo o a la ciudadanía con "las masas" y descalificar las mayorías democráticas y gentes cargadas de buenas razones (Giner, 1971). Las ocupaciones de plazas cargadas de simbolismo en muchas ciudades por multitudes perfectamente respetables y, en muchos casos,

admirables ya en pleno siglo XXI en El Cairo, Ucrania, Barcelona, París, Hong Kong así lo mostraban, por mentar algunos lugares en los que la reivindicación del derecho y la expresión cívica y ordenada de anhelos democráticos y legítimos se han dejado sentir durante los dos primeros decenios de ese siglo.

Estas eclosiones de emoción colectiva legítima y cívica no lo consiguen todo. Sin embargo, suelen poner coto a quienes siguen temiendo al pueblo, como lo temían los más oscurantistas de nuestros antepasados, siempre prestos a engañarlo. Lejos de menguar, el oscurantismo —vieja palabra con que liberales y progresistas solían describir a los poderes más retrógrados— no ha muerto; al contrario, se han multiplicado y complicado las expresiones del oscurantismo, comenzado, naturalmente por el fanatismo político, pero culminando en el impenetrable secretismo de los gobiernos que se escudan en su propia maraña inexpugnable de intereses y actividades ilegítimas de espionaje, desinformación, manipulación a distancia y liquidación del enemigo. Entre ambos extremos, la gama de oscurantismos es vastísima. Ni siquiera la ciencia social, pese a sus justas pretensiones de racionalidad, logra librarse de ello (Elster, 2010), ni tampoco algunas de las naturales: la especulación biologista infundada, entre otras, pone de relieve el nacimiento de un neoscurantismo, desligado por definición del tradicionalismo propio del oscurantismo clásico.

En el siglo XX, la locura fascista o nazi, la histeria persecutoria maoísta, las matanzas de los Khmeres Rouges en Camboya, produjeron hecatombes tan indescriptibles en su enormidad que parecen invalidar lo que acabo de afirmar. ¿Cómo comparar su oscurantismo con el que hoy sufrimos?

Hay razones para ello. La permanencia del oscurantismo mediante el terrorismo de los creyentes —de los "verdaderos creyentes"— contra los infieles nos tiene que

hacer sospechar. Atacan a infieles irreverentes que no se mofan de ellos sino de sus ídolos, porque los hombres no siempre distinguen entre la tribu y sus fetiches (la prensa satírica —*Charlie Hebdo* en 2015, como víctima de la furia de los imbéciles— es un ejemplo clásico). Por espantoso que parezca, no están del todo equivocados. Una tribu y su fetiche son lo mismo. Con ese pretexto perseguían los cristianos a los hebreos, declarados *pueblo deicida.* Para ellos era evidente. Si unos sectarios dentro de la fe judaica habían denunciado a una autoridad pagana romana a un profeta de otra secta rival, también dentro de dicha fe, unos siglos antes, era porque *todo* el pueblo israelí tenía la culpa. Mala suerte si resultaba que tales cristianos creían que aquel profeta no era solo representante de Dios en la tierra —como suele acaecer con los profetas—, sino nada menos que la Divinidad misma en una de sus trinitarias dimensiones.

No es que cada clan tenga su tótem. Es que cada clan *es* su tótem. Algunos países llamados modernos definen como delito el insulto público a los símbolos que lo representan. Hay delito porque esos símbolos son el país. No solo lo representan. No importa que este no sea más que una serie de seres humanos inclusos en un padrón. Más allá ya no hay nada, pero está prohibido decirlo. Además, ¿cuántos están dispuestos a aceptar de veras verdad tan prosaica y miserable? Reina la representación colectiva y compartida, y si no se comparten sus símbolos, surgen dos o más. Cada una con su inapelable verdad, soberana, y necesariamente opresora para quienes, en su ámbito, no comulguen con ella. El quebequés que no quiera ser canadiense no puede ser refutado en su fe; ni el ucranio que no quiera ser ruso, pero tampoco quien queme su pasaporte y sus papeles para declararse ciudadano del mundo. (No está ahora muy en boga hacerlo, pero casos de ello los ha habido, desde el de la segunda guerra mundial, por no recordar que la afirmación de que los proletarios no

tienen patria fue un fuerte pilar moral, y no un mero eslogan, en tiempos menos cínicos que los nuestros. Nada es más elocuente que constatar que una afirmación tan noble parezca hoy algo peor que ingenua, trasnochada, y no por parte de las fuerzas más reaccionarias o de los altos cargos de las corporaciones, sino por parte de las que dicen ser de izquierdas. Avergonzadas, ni siquiera osan aludir a lo que ayer mismo inspiraba a sus predecesores. Aquí tiene patria hasta quienes alcanzarían mayor dignidad si no la tuvieran.

Una perversión paradójica es la que nos hace practicar el fetichismo con aquellos principios, creencias o valores que se nos antojan intocables y justifican nuestros propios desmanes. Ello nos permite desdeñar los de los demás con la arrogancia propia de nuestra imaginaria superioridad de gentes civilizadas, hijos de las Luces, la Ilustración y la Era de la Razón. Pues bien, si es que de algún modo lo somos, deberíamos hacer honor a tamaña herencia para exigir una Nueva Ilustración (Pankaj Mishra, *The Guardian*, 20 de enero de 2015) o Nuevo Siglo de las Luces, que sepa explicar y justificar —"sociojustificar", si se me tolera una alusión al título del primer capítulo— la nueva comprensión racional que exige el tiempo de hoy y el previsiblemente venidero. Una comprensión compleja, puesto que la idea de progreso lineal tradicional tendrá que habérselas con nuestras propias regresiones a la barbarie que no consisten solo, como suele siempre recordarse, en nuestra incapacidad por evitar caer en el totalitarismo de ayer mismo, sino por evitar las formas de barbarie propias del consumismo, el atolondramiento mediático, la ignorancia satisfecha en plena era de la información generalizada, y la participación en el fanatismo religioso y terrorista más atroz[51].

---

51. A la luz de los acontecimientos desde los atentados a las Torres Gemelas de Manhattan hasta hoy mismo, en 2015, con la implantación terrorista incluso en Túnez, el país más "europeo" del África mediterránea,

La mente serena del observador tiene que explicar racionalmente —no hay otra vía— por qué y cómo obnubila la barbarie el ánimo de los hombres en casos como estos. Pero también tiene que explicar por qué a veces las cosas van bien, y la vida humana transcurre, entre la mediocridad y la tragedia, por la senda cotidiana de la razón. A pesar de todo.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Marx (1947): *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Ámsterdam.

BARICCO, Alessandro (2002): *Next, piccolo saggio sulla globalizzazione*, Feltrinelli, Milán.

— (2006): *I barbari, saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milán.

DENNET, Daniel (2003): *Freedom evolves*, Viking Books, Nueva York.

GELLNER, Ernest (1991): *Plough, Sword and Book, The Structure of Human History*, Paldin, Londres.

GINER, Salvador (1971): *Sociedad masa*, Península, Barcelona.

JULIANO EL APÓSTATA (1990): *Contra Galileos*, texto restaurado por Emanuele Masaricchia, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

PARETO, Vilfredo (1968): *Trattato di sociologia generale*, Ginebra, Droz.

ZABLUDOVSKY, Gina *et al.* (2002): *Norbert Elias: Legado y persectivas*, UNAM, México.

---

conviene recordar también aquellas formas de barbarie que no se expresan en forma de violencia política contra inocentes, sino de modo suave, subrepticio e indirecto. Cf. Alessandro Baricco, *Next, piccolo libro sulla globalizzazione e sul mondo che verrà*, Feltrinelli, Milán, 2002 y *I Barbari, Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milán, 2006.

Este libro terminó de editarse
el 14 de abril de 2015,
Día de la República.

Este libro indaga la faz dañina de la sociedad humana: evalúa y sopesa el universo social en el que surge el daño intencional, la del mal infligido y padecido, y algunas de las fuerzas que lo producen, también aquellas que lo aminoran y subyugan. Explora, ante todo, cómo se concibe y vive en la sociedad contemporánea. El mal ha sufrido un total descrédito en nuestro tiempo. Es su mayor y perversa victoria. Solemos atribuir nuestros males hoy a causas impersonales: la pobreza como resultado del capitalismo; las guerras como consecuencia del imperialismo; la extinción de la naturaleza a causa de desequilibrios ambientales; el terrorismo como producto de la fe ciega en un dogma religioso. Y así sucesivamente. La responsabilidad de los malignos se diluye y evapora. La ciencia misma, la genética, la psicología, la economía, la sociología contribuyen a escamotear la malignidad, la intención consciente de dañar. *Sociología del mal* acaba con tal tergiversación y demuestra que es posible y deseable entender nuestro mundo mediante una inteligencia sociológica de nuestra condición sin abandonar una concepción rigurosa, laica y racional de la frecuente malignidad de los humanos.

Salvador Giner, catedrático emérito de la Universidad de Barcelona y Premio Nacional de Sociología y Ciencia Política (2006), es uno de los más reconocidos sociólogos españoles. Entre sus obras destacan *Historia del pensamiento social, Teoría sociológica clásica* y el *Origen de la Moral.*



14,5 € ISBN: 978-84-9097-020-1